This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY

MANUEL D'ÉPICTÈTE

TRADUCTION NAIGEON REVUE

AVEC INTRODUCTION ET NOTES

SUIVI

EXTRAITS ET D'ECLAIRCISSEMENTS

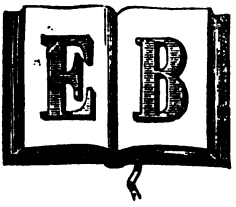
RELATIFS A

L'HISTOIRE DU STOICISME

PAR

ALFRED FOUILLÉE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE



PARIS

LIBRAIRIE CLASSIQUE D'EUGÈNE BELIN

RUE DE VAUGIRARD, N° 52.

1871

110

M314
1874

Tous mes exemplaires sont revêtus de ma griffe.

Eug. Belin

490734

BIBLIOTECA NACIONAL

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve EUG. BELIN.

INTRODUCTION

NOTICE SUR LE STOICISME

La philosophie grecque, après Aristote, semble découragée des spéculations purement métaphysiques et se reporte vers les études morales. C'est une sorte de réflexion de la volonté sur elle-même. S'il y a décadence sur certains points, il y a progrès sur d'autres : car le retour à la considération de la moralité, quand cette dernière est bien comprise, est en définitive le retour aux vrais principes de la science aussi bien que de la pratique.

Déjà Pyrrhon, disciple des Mégariques, s'était demandé ce qui trouble les hommes : — Ce sont, dit-il, les opinions qu'ils ont sur les biens et les maux, et par suite le désir des premiers, la crainte des seconds. Le sage s'abstient de juger sur le bien et le mal. Tout lui est donc égal, richesse ou pauvreté, santé ou maladie ; la vertu seule est ou paraît bonne : il faut la suivre et, par elle, arriver à l'absence de trouble ou imperturbabilité : *ataraxie* (ἀταραξία).

L'Épicurisme, ne pouvant placer le bien dans le « plaisir mobile » d'Aristippe, dont Platon avait fait ressortir l'insuffisance, le faisait consister dans le « plaisir stable, » dans la tranquillité absolue, dans l'*ataraxie*. Un pouvoir de déclinaison spontanée existe dans l'atome ; il existe aussi dans la volonté et la déclinaison de la volonté par laquelle elle « s'arrache au

destin » est ce qui la rend libre et heureuse. Tou volupté consiste alors à ne plus souffrir et à deme indifférente, « plaisir de mort, » dit Plutarque, vol négative et liberté négative.

Chez les Stoïciens enfin[1], et principalement c Épictète[2], l'idée de la liberté, comme principe l'ataraxie et du bonheur, arrive à une plus parfa expression.

1. Les Stoïciens repoussent, comme Épicure, la no tion de l'existence purement immatérielle. Il n'y a rie de réel qui ne soit corps. Le mot d'incorporel ne com prend que des abstractions de la pensée, comme l'es pace, le temps, la notion générale[3]. Rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens. L'âme elle-même ne se saisit que par une sorte de toucher intérieur[4] : « source des sens, elle est elle-même un sens[5]. »

Cependant, s'il n'y a rien de purement immatériel, ce n'est pas à dire que la matière soit tout[6]. Les Stoï-

1. Le stoïcisme, ou philosophie du Portique, fut ainsi appelé du lieu où Zénon enseignait. Zénon était né à Cittium, petite ville de l'île de Chypre. Son père, qui était marchand, lui rapporta un jour, en revenant d'Athènes, les ouvrages des socratiques, ce qui éveilla l'amour de Zénon pour la philosophie. Un naufrage lui ayant enlevé sa fortune, il vint à Athènes et fréquenta l'école des cyniques; mais sa pudeur morale se révolta contre la grossièreté de leur vie. Alors il erra pendant vingt ans d'école en école (Diog., VII, 4), jusqu'au moment où il en tint une lui-même dans la galerie qui, après avoir été autrefois le lieu de réunion des poëtes, était alors déserte : ses disciples empruntèrent leur nom à cette galerie ou portique, Στοά. On prétend que Zénon se donna lui-même la mort. V. Diog., VII, 10.

2. Sur la vie d'Epictète, voir plus loin, page 33.

3. Sext., *adv. Math.*, I, VII, 38; X, 268. Diog., VII, 140, 141.

4. Stob., *Serm.*, append. XX, 9. Οἱ Στωικοὶ τὴνδε τὴν κοίνην αἴσθησιν ἐντὸς ἀφῆν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα.

5. *Mens enim ipsa, quæ sensuum fons est, atque ipsa sensus est.* Cic., *Acad.*, II, 10.

6. Leibniz croyait, lui aussi, qu'il n'y a point d'être absolument dé-

siens croient seulement que toute chose a une matière passive et un principe actif, mais c'est ce dernier qu'ils appellent l'élément essentiel des choses ; et comme ils en empruntent le type à l'âme, le matérialisme n'est que la face extérieure de leur doctrine : la face intérieure est une sorte d'animisme universel[1]. Les Stoïciens, dans l'âme, considèrent surtout le côté voisin du corps, l'effort par lequel le principe de vie meut ses organes. A la passivité mécanique de la sensation, telle que la concevaient Démocrite et Épicure, ils substituent l'idée dynamique de l'action et du mouvement, empruntée à Héraclite[2]. D'après eux, toute substance est une force, dont l'activité s'exprime par la *tension* ou l'effort. L'acte pur et immobile d'Aristote est aussi abstrait que l'Idée de Platon. Ce qui est réel, c'est l'action dans le mouvement et le travail, l'action dans la nature et l'humanité.

L'âme étant une force active, la sensation n'est plus seulement l'impression produite par l'objet ; c'est un acte de l'âme réagissant contre l'impression extérieure. La sensation même est une action mutuelle de deux forces et suppose une affirmation volontaire ; les Stoïciens vont jusqu'à dire, non sans profondeur, que la sensation est un consentement de la volonté, un assentiment : *Sensus ipsos assensus esse*[3]. Le crite-

gagé de tout corps et de toute matière ; mais il faisait exception pour Dieu, ce que ne firent pas les stoïciens.

1. Sur le stoïcisme, voir le savant Essai de M. Ravaisson dans la collection des Mémoires de l'Académie des inscriptions (XXI, 1) ; Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne* (traduction Tissot, t. III), et Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 1, p. 43 (1865).

2. Les Stoïciens avaient une grande admiration pour Héraclite. C'est ce qui explique la mention de ce philosophe dans le *Manuel d'Epictète*, ch. xv.

3. Cic., *Acad.*, II, 11, 33. *Id.*, I, 11. *Assensionem animorum quam esse vult in nobis positam et voluntariam.*

rium du vrai est donc l'activité de l'âme, et la vérité des représentations se mesure au degré d'affirmation volontaire qui les accompagne. Quand l'impression extérieure nous frappe comme un choc[1], l'âme consent légitimement, et sa réaction, qui est en raison directe de l'action, constitue l'évidence[2]. Comme la

De Fato, XIX, 43 : « Visum objectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate. » Epictète (dans Aulu-Gelle, *Noct. Attic.*, XIX, I, 15) : « Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant... non voluntatis sunt neque arbitrariæ, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitandæ ; probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac dijudicantur, voluntariæ sunt fiuntque hominum arbitratu. Propterea cum sonus aliquis formidabilis aut cœlo aut ex ruina, aut repentinus nescio cujus pericli nuntius, vel quid aliud est ejusmodi factum, sapientis quoque animum paulisper moveri et contrahi et (vultum) pallescere necessum est, non opinione alicujus mali percepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis prævertentibus... Insipiens qualia sibi esse primo animi sui pulsu visa sunt sæva et aspera, talia esse vero putat, et... sua quoque assensione approbat καὶ προσεπιδοξάζει... Sapiens autem, cum breviter et strictim colore atque vultu motus est, οὐ συγκατατίθεται, sed statum vigoremque sententiæ suæ retinet, quam de hujuscemodi visis semper habuit, ut de minime metuendis, sed fronte falsa et formidine inani territantibus. » Voir les *Entretiens d'Epictète*, I, XXVIII, 1-8 : Τί ἐστιν αἴτιον τοῦ συγκατατίθεσθαί τινι ; τὸ φαίνεσθαι ὅτι ὑπάρχει. Τῷ οὖν φαινομένῳ ὅτι οὐχ ὑπάρχει συγκατατίθεσθαι οὐχ οἷόν τε. Διὰ τί ; ὅτι ἡ φύσις αὕτη ἐστὶ τῆς διανοίας, τοῖς μὲν ἀληθέσιν ἐπινεύειν, τοῖς δὲ ψεύδεσι δυσαρεστεῖν, πρὸς δὲ τὰ ἄδηλα ἐπέχειν. Τίς τούτου πίστις ; Πάθε, εἰ δύνασαι, νῦν, ὅτι νύξ ἐστιν· οὐχ οἷόν τε. Ἀπόπαθε ὅτι ἡμέρα ἐστίν. Οὐχ οἷόν τε... Ὅταν οὖν τις συγκατατίθηται τῷ ψεύδει, ἴσθι ὅτι οὐκ ἤθελε ψεύδει συγκατατίθεσθαι (πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στερεῖται τῆς ἀληθείας, ὡς λέγει Πλάτων), ἀλλὰ ἔδοξεν αὐτῷ τὸ ψεῦδος ἀληθές... Δύναται οὖν τις δοκεῖν μὲν ὅτι συμφέρει αὐτῷ, μὴ αἱρεῖσθαι δ' αὐτό ; οὐ δύναται... Δεῖξον αὐτῷ ἐναργῶς ὅτι ἐξηπάτηται, καὶ οὐ ποιήσει· μέχρι δ' ἂν οὐ μὴ δεικνύῃς, τίνι ἔχει ἀκολουθῆσαι ἢ τῷ φαινομένῳ ; οὐδενί. Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos*, VIII, 397 : — Ἡ ἀπόδειξις, ὡς ἔστι παρ' αὐτῶν ἀκούειν, καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις, ἥ τις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. Τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀδούλητον ἦν καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο, ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσί διατεθῆναι... τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν.

1. Πλήγη πυρὸς ὁ τόνος ἐστί. Cleanthes, *ap. Plut. de Stoic. rep.*, 7.

2. Αὕτη γὰρ ἡ φαντασία ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική, *adv. Math.*, VII, 247. Diog. L., 46 : Τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγ-

main qui se referme, l'âme saisit et *comprend* l'objet ; la représentation est *compréhensive*.

Les représentations, même compréhensives, ne sont pas encore la science : elles ont besoin d'être reliées, généralisées, rapportées à des intelligibles [2]. Le principe de la nécessité du « général » pour constituer la science, posé par Socrate, se retrouve ici comme dans toutes les philosophies qui lui sont postérieures ; mais il reçoit dans le Stoïcisme une interprétation plus sensualiste. « L'âme est comme une tablette où » nos pensées viennent se graver une à une. L'*expé-* » *rience* n'est ni plus ni moins qu'une multitude de » choses semblables [3]. » « Les Stoïciens, dit Plutarque, » appelaient les idées des conceptions de l'esprit [4]. » Ce sont eux qui ont donné à ce mot d'idée son sens moderne et tout *subjectif*. Les conceptions générales, qu'ils appellent avec Platon ἔννοιαι ou ἐννοήματα, « ne » sont ni des *substances* ni des *qualités* [5], » mais de simples *rapports,* qui ne sont pas réels indépendamment des objets. Ce n'est pas à dire que ces conceptions soient arbitraires. Il en est sans doute que nous formons nous-mêmes par la combinaison des notions

μάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μή τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον. Cicéron, *de Finibus*, V, 26, 76 : « Percipiendi vis ita definitur a stoïcis, ut negent quidquam posse perspici, nisi tale verum, quale falsum esse non possit. » III, 5, 17 : « Rerum cognitiones (quas vel comprehensiones vel perceptiones vel, si hæc verba aut minus placent aut minus intelliguntur, καταλήψεις appellemus licet) propter se asciscendas arbitramur. »

2. Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 10. Κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ προκειμένα τούτοις νοητά.

3. Plut., *de Plac.*, IV, XI ; *ib.*, I, 10.

4. *De Plac.*, I, 10. Ἐννοήματα ἡμετέρα τὰς ἰδέας ἔφασαν.

5. Stob., *Ecl.*, I, 332. Ζήνων τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι, μήτε ποιά. — Τὰς ἰδέας ἀνυπαρκτὰς εἶναι. Simplic., *in Categ.*, f° 26, 6. Οὔ τινα τὰ κοινά.

préexistantes, mais il en est aussi qui « se produisent » naturellement et sans le secours de l'art [1] ; » ce sont les anticipations proprement dites, « ou conceptions » naturelles de l'universel [2]. » Les Stoïciens allaient jusqu'à donner à ces conceptions le nom d'*innées* [3] ; cependant ils n'entendaient par là autre chose que le caractère naturel et nécessaire de certaines idées, abstraites il est vrai, mais correspondant à des rapports véritables entre les objets.

II. La physique des Stoïciens est conséquente à leur logique. Ils pensent, avec Héraclite, que l'être est tout ce qui agit et se meut, que l'essence de l'être est action et mouvement. L'acte et le mouvement ne font qu'un. « On ne peut pas appeler le mouvement » *imparfait,* sous prétexte qu'il n'est pas acte ; car, » au contraire, il est tout acte ; s'il offre succession et » progrès, ce n'est pas pour venir à l'acte, car il est » déjà actuel, mais pour produire cette œuvre exté- » rieure qu'il laisse après lui [4]. » L'œuvre seule passe donc de l'imperfection à la perfection, de la possibilité à la réalité ; mais le mouvement est dès l'abord parfait et tout acte, il est le principe suprême au delà duquel on ne peut remonter et qui produit toutes choses dans la succession du temps. A l'origine de la nature

1. Τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται καὶ ἀνεπιτεχνήτως... Plut., *ib.*

2. Diog., VII, 51, 53, 54. Ἐστὶ δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου.

3. Ἐμφυτῶν προλήψεων. Plut., *de Stoïc. rep.*, 17.

4. Simplic., *in Categ.*, f° 3, b. Καὶ τῆς κινήσεως, φησὶν Ἰάμβλιχος, οὐ καλῶς οἱ Στωϊκοὶ ἀντιλαμβάνονται, λέγοντες τὸ ἀτελὲς ἐπὶ τῆς κινήσεως ἐφῆσθαι, οὐχ ὅτι ἔστιν ἐνεργεία· ἔστι γὰρ πάντως, φάσιν, ἐνεργεία, ἀλλ' ἔχει τὸ πάλιν καὶ πάλιν οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνεργείαν, ἐστὶ γὰρ ἤδη, ἀλλ' ἵνα ἐργάσηται τοῦ ἑτέρου ὃ ἐστι μετ' αὐτὴν.

est un acte éternel de mouvement, une éternelle *génération*, dans laquelle s'unissent d'une manière inséparable l'activité et la passivité. L'élément passif est la matière, l'élément actif est la cause ou la force [1]; point de matière sans force, point de force sans matière; point d'âme sans corps, point de corps sans âme; au fond, corps et âme sont une même chose, la force agissant sur la matière passive. La matière est le *substratum* ou la substance indéterminée (οὐσία), la force est la qualité déterminante (ποιότης) [2]. La *qualité* n'est pas l'Idée de Platon, essence commune de tous les êtres qui en participent; c'est plutôt la forme spécifique et individuelle d'Aristote. Deux individus de même qualité seraient identiques et indiscernables. Rien n'est donc plus absurde, aux yeux des Stoïciens, que l'hypothèse d'une multitude d'objets essentiellement semblables, comme les atomes d'Épicure, ou d'une pluralité ayant une essence commune, comme les individus de Platon. D'autre part, les Stoïciens ne blâment pas moins Aristote d'avoir supposé des formes ou des actes exempts de matière et de puissance. Point de forme qui ne soit dans un sujet, et qui, par conséquent, ne soit une qualité. L'abstraction seule sépare les éléments indivisibles de l'être [3].

Platon et Aristote ont donc eu tort, selon les Stoïciens, de considérer la raison des choses comme extérieure à la nature, et de poser à part soit les Intelligibles, soit l'Intelligence. Sans doute il y a une raison des choses, une loi suivant laquelle la force se déve-

1. Diog., VII, 34. Sext., IX, 11. Sén., ep. 65. Cic., *Acad.*, I, 6.
2. Cic., *ib.*
3. Voir M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome II, p. 140-160.

loppe et la puissance se détermine, et il est vrai d'ajouter que cette raison des choses est la pensée, la Raison même. Mais il ne faut pas la séparer des choses qu'elle produit ; car elle réside en leur sein : elle agit à l'intérieur de l'être et projette sa forme au dehors ; elle est cet être même. La raison, *tendue* dans la matière, est l'élément actif qui en développe les puissances par une expansion graduelle ; elle est donc semblable à une semence qui contient à l'avance en son unité une succession indéfinie de formes [1], et les Stoïciens l'appellent la *raison séminale*.

Comme Speusippe, disciple de Platon souvent infidèle à son maître, les Stoïciens reviennent au point de vue des Pythagoriciens, qui avaient assimilé les principes des choses aux semences des êtres organisés, et qui plaçaient la perfection et la beauté, non à l'origine des êtres, mais à la suite de leur progrès naturel [2]. L'origine des êtres, c'est l'unité concrète qui enveloppe les contraires ; c'est la cause première active et passive tout ensemble, que les Stoïciens appellent, à l'exemple des Pythagoriciens, mâle et femelle, hermaphrodite [3].

Cette raison dont la tension est l'état naturel, ce principe actif dont les transformations successives donnent naissance au monde, c'est le feu vivant d'Héraclite, « un feu artiste, procédant par une

1. Cleanth., *ap. Stob. Ecl.*, I, II, 372. Οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι.

2. Arist., *Mét.*, XIV, p. 300, l. 31. Προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι.

3. Ἀῤῥηνοθῆλυ. Valer. Soran. ap Augustinum, *De civitate Dei*, VII, 9. Jupiter omnipotens, regum rex ipse [Deusque,
Progenitor genitrixque deum, Deus [unus et omnia.
Cf. Eusèbe, *Prépar. év.*, III, 9.

» voie certaine à la génération[1]; » c'est l'éther d'Aristote, qui n'était chez ce philosophe que le premier organe de la Raison divine[2]. En tension dans le monde entier, le feu éthéré des Stoïciens relie toutes les parties de l'univers, et en forme un tout sympathique[3]. Il est la raison séminale universelle où sont enveloppées et du sein de laquelle se déploient toutes les autres raisons. Le Dieu des Stoïciens n'est que l'âme du monde, à laquelle Platon n'avait point voulu s'arrêter dans sa marche dialectique parce qu'il n'y avait point trouvé la perfection suprême[4].

L'âme du monde, d'ailleurs, ne fait qu'un avec la

1. Πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βάδιζον εἰς γένεσιν. Diog., VII, 137, 148, 156. Plut., *de Pl. ph.*, I, 7. Cic., *de Nat. d.*, II, 11, 15, 22, 32.

2. V. M. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, II, p. 150.

3. Σύμπνοια. Diog., *ib.*

4. Cicéron, *de Natura deorum*, I, 14, 36 : « Æthera Deum dicit. » *Academica*, II, 37, 119 : « Hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quæ se et ipsum fabricata sit, et omnia moderetur, moveat, regat. » Sénèque, *Quæstiones naturales*, II, 45, 2 : « Eumdem, quem nos, Jovem intelligunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis hujus dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare? Non errabis : hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere? recte dices : est enim cujus consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat actusque suos explicet. Vis illum naturam vocare? Non peccabis : hic est ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum? Non falleris : ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus et se sustinens et sua. » — Plutarque, *de Stoïcorum repugnantiis*, page 1050 : Ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν. Epictète, *Entretiens*, I, XIV, 14 : Ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί. II, 8, 15 : Σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ, ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου... θεὸν περιφέρεις, τάλας, καὶ ἀγνοεῖς. — Diogène, 147 : Θεὸν δ' εἶναι... τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις· Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ, κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν, καὶ Δήμητρα κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν. Epictète, *Fragm.*, 136 (Stobée, *Flor.*, 66) : Πάντα ὑπακούει τῷ κόσμῳ καὶ ὑπηρετεῖ, καὶ γῇ καὶ θάλασσα καὶ ἥλιος καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα καὶ τὰ

nature elle-même dans la doctrine des Stoïciens [1] : mêlée au vaste corps qu'elle anime, elle se meut en lui, et en relie tous les membres par le lien indissoluble de la nécessité. *Causa pendet ex causâ ; privata ac publica longus ordo rerum trahit* [2]. Tout découle de l'enchaînement infini des causes au sein de la cause universelle.

Le Destin est en même temps une Providence, parce qu'au fond il est la Raison immanente à l'univers, mais une raison qui s'ignore elle-même, une pensée qui ne se pense pas, un artiste qui crée le beau par instinct sans avoir devant les yeux le modèle des Idées. Dans Platon, il y a deux causes qui concourent à la formation du monde : l'Intelligence contemplatrice de l'Intelligible, et la « Nécessité », qui n'est que la série des causes motrices. Les Stoïciens identifient ces deux principes, mais toujours dans la nature et non dans la pensée divine : car au delà de la nature, selon eux, il n'y a rien.

III. Dans le grand monde est un monde plus petit, l'humanité ; et dans l'humanité se retrouvent les deux éléments universels, matière et force, passion et action. Or, la raison ou volonté, luttant et se tendant contre la passion, c'est la vertu. La vertu contient le secret du monde.

γῆς φυτὰ καὶ ζῶα · ὑπακούει δὲ αὐτῷ καὶ τὸ ἡμέτερον σῶμα... Οὐκοῦν εὔλογον καὶ ὃ ἐφ' ἡμῖν ἐστί, τουτέστι τὴν κρίσιν, μὴ ἀντιτείνειν μόνην πρὸς αὐτόν. Καὶ γὰρ ἰσχυρός ἐστι καὶ κρείσσων, καὶ ἄμεινον ὑπὲρ ἡμῶν βεβούλευται μετὰ τῶν ὅλων καὶ ἡμᾶς συνδιοικῶν. Diogène, 138 : Καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας, ἢ, ὡς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.

1. Diog., VII, 148.
2. Sén., *De Provid.*, 5.

Comme les Épicuriens, les Stoïciens adoptent pour règle de vivre conformément à la nature. Cette maxime vague était alors dans la bouche de tous les moralistes, qui l'interprétaient différemment. Zénon réfute ceux qui font du plaisir le premier objet de nos tendances naturelles, le premier bien que l'âme poursuit. Le plaisir n'est, dit-il, qu'un phénomène ultérieur, qui résulte de la satisfaction des tendances naturelles; mais ces tendances préexistent au plaisir, et vont spontanément à leur but : la curiosité, par exemple, poursuit le vrai avant de savoir qu'un plaisir est attaché à la découverte du vrai. Il ne faut pas confondre le moyen accessoire (ἐπιγέννημα) qu'emploie la nature avec sa véritable fin, qui est le maintien de la *constitution essentielle* (σύστασις) par des actes *convenables* (καθήκοντα)[1]. La nature a pour ainsi dire « confié et recommandé chaque être à lui-même ; » aussi l'enfant, avant de connaître le plaisir, recherche ce qui lui est salutaire[2] : ce qu'il aime, c'est la conservation et le développement de son être[3].

Déjà Platon avait mis le plaisir au nombre des choses relatives, des phénomènes tendant à une fin. Le plaisir, qui *devient* sans cesse et n'*est* jamais, ne peut être bon par lui-même. « Quand l'harmonie, » disait Platon, vient à se dissoudre dans les ani» maux, à ce moment la nature se dissout aussi, et » la douleur naît... Lorsque l'harmonie se rétablit et » rentre dans son état naturel, le plaisir prend alors

1. Diog., VII, 85-86. Cic., *De finibus*, III, 5.

2. Animas sibi commendari et conciliari... Antequam voluptas attigerit, salutaria appetunt parvi. Cic., *ib.*

3. Voir M. Ravaisson, *ibid.*

» naissance [1]. » Enfin, quand l'harmonie est stable, il n'y a ni plaisir ni douleur, mais un genre d'existence plus voisin de la vie divine. — Telle est aussi la doctrine stoïcienne.

Platon avait distingué les plaisirs mêlés de peine, résultat de la satisfaction d'un besoin, et les plaisirs purs, comme ceux de la vue ou de la contemplation intellectuelle. Les Stoïciens distinguent aussi la *volupté* (ἡδονή) de la *joie* de l'âme (χαρά), compatible avec la vertu et la sagesse [2]. Mais cette joie n'est encore qu'un effet du bien, et non le bien même. Sous aucune de ses formes le plaisir ne peut donc être considéré comme la fin dernière de nos actes. Telle est la conclusion à laquelle arrivent également Platon et les Stoïciens.

Une fois parvenu à l'usage de sa raison, l'homme aperçoit entre les fonctions naturelles un ordre qui résulte de la convenance et de l'accord des parties les unes avec les autres [3]. Quand toutes nos facultés agissent simultanément et résonnent pour ainsi dire à l'unisson comme les cordes d'une lyre, l'âme offre le spectacle de la beauté morale. Cette beauté, c'est-à-dire cet ordre, cette harmonie, ὁμολογία, les Stoïciens, à l'exemple de Platon, la jugent plus « estimable » que les choses mêmes dans lesquelles ils la voient régner [4]. Eux aussi, ils font consister le bien moral dans la beauté de l'âme [5].

Le bien ou le beau, avait dit Platon, est pour chaque

1. *Philèbe*, 211.
2. Diogène, VII, 116. Cicéron, *Tuscul.*, IV, 6. Sén., *Ep.*, 56.
3. Voir sur ce point M. Ravaisson, *ibid.*
4. Cic., *De Fin.*, III, 6.
5. Cic., *De Offic.*, I, 4, 28, 40.

être la perfection de sa nature : τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως. Les Stoïciens considèrent aussi le bien comme ce qui est achevé de sa nature, qui a toutes ses parties, tous ses nombres, « *quod omnes numeros habet,* » en d'autres termes le parfait [1].

La beauté et la perfection d'un être résultent de la conformité de cet être à sa loi, à son type, à son idée. Et comme c'est la raison qui conçoit l'idée, avec laquelle elle s'identifie, bien vivre, d'après Platon et d'après les Stoïciens, c'est vivre conformément à la raison; seulement, tandis que Platon élevait la loi de l'être au-dessus de l'être même et transportait l'idée dans un monde à part, les Stoïciens placent la loi au fond même de l'être, comme sa raison séminale.

Le but de la morale, c'est d'atteindre le souverain bien. En quoi consiste-t-il? — Dans la vertu, qui a son unique fin en elle-même. Selon Platon, la vertu n'était qu'un moyen pour arriver à un bien supérieur, mal défini. Selon les Stoïciens, la vertu se suffit à elle seule. L'âme universelle se meut pour se mouvoir; de même l'homme de bien agit pour agir, lutte pour lutter, et la vertu, cette tension de l'âme raisonnable et active, trouve en elle-même sa propre satisfaction. *Gratuita est virtus, virtutis præmium ipsa virtus.*

Si la vertu a sa fin en elle-même, le sage qui la possède ne peut plus rien demander au delà : se reposant dans la possession du bien parfait, il jouit de

1. Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν, παρὰ τὸ πάντας ἔχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως. Diog., VII, 100. — Illud autem quod rectum iidem appellant, perfectum est, et ut iidem dicunt, omnes numeros habet. *De Offic.*, I.

même. Il est le seul libre, le seul savant, le seul roi, le seul maître de toutes choses. S'élevant comme Hercule au-dessus de l'humanité, il s'assimile et s'identifie à la raison universelle. Sa perfection ne peut plus ni croître ni décheoir : ses dieux sont comme lui tout qu'une. Tout ce qu'entraîne avec soi la perfection doit être affirmé du sage stoïcien, qui est vraiment l'homme divinisé.

Bien plus, l'homme a du mérite à être vertueux, les dieux n'en ont pas. L'homme ne doit sa perfection morale qu'à lui-même, c'est seulement du pouvoir d'être sage et vertueux que l'homme est redevable à la divinité, non de la sagesse et de sa vertu effectives : il ne faut attendre la sagesse que de soi seul. « Le « sage, dit Sénèque, ne doit à Dieu que la vie ; ce que « nous nous devons à nous-mêmes l'emporte donc « autant sur ce que nous devons aux dieux que le « bien-vivre l'emporte sur le vivre. Objectera-t-on « que les dieux sont les premiers auteurs de la sagesse « elle-même ? Mais les dieux en ont donné la capa- « cité à tout le monde, la connaissance effective à per- « sonne. La sagesse, autrement, n'aurait plus ce « qu'elle a de plus relevé, qui est de ne dépendre en « rien de la fortune. Car ce qu'il y a en elle de pré- « cieux et d'inestimable, c'est qu'elle n'est pas un « don, que chacun ne la doit qu'à soi seul, et qu'on « n'a que faire de la demander à qui que ce soit [1]. » Le Dieu parfait sans le vouloir, qui trouverait pour ainsi dire en lui-même la perfection sans l'y avoir mise librement, serait inférieur, selon les Stoïciens, à la moralité

1. Sénèque, *Epist.*, 31. — V. M. Ravaisson, *ibid.*

libre et à la perfection volontaire du sage : « Il est un » endroit, dit encore Sénèque, par où le sage l'em- » porte sur Dieu ; c'est que Dieu doit sa sagesse à sa » nature, non à lui-même. » En un mot, le sage a sur Dieu toute la supériorité morale de la volonté libre sur la nature soumise à la nécessité.

La conclusion logique de ces doctrines, c'eût été que le vrai Dieu doit être la moralité libre dans sa pureté absolue, la bonne volonté qui est tout entière ce qu'elle veut et qui n'a rien en elle de passif, de naturel ou de nécessaire. Mais les Stoïciens ne s'élèvent pas jusqu'à cette idée d'une liberté absolue et absolument bonne ; aussi ne soutiennent-ils pas sans quelque raison que leur sage est supérieur à leur Dieu.

Alors même qu'il se divinise, l'homme ne conserve-t-il pas cette possibilité de jouir et de souffrir inséparable de la condition humaine ? n'est-il pas aussi affecté, du sein même de sa sagesse et de sa perfection, par l'imperfection des autres, par les vices et les injustices de la société ? — Les Stoïciens, ne pouvant nier que le sage est encore accessible à la souffrance et exposé aux coups de la fortune, n'avaient qu'une ressource pour conserver à la vertu humaine son caractère de souverain bien, c'était de placer au nombre des choses absolument neutres, ἀδιάφορα, la douleur et le plaisir, la bonne et la mauvaise fortune. L'homme, en se perfectionnant, échappe à cette passivité qui se traduit par les mouvements passionnés de l'âme, par le plaisir et la douleur, par le désir et l'aversion, et en

général par tous les troubles intérieurs : *perturbationes animi*. La sagesse en elle-même est toute activité : elle est, par rapport aux choses extérieures, abstention, *impassibilité*, *apathie*. Ἀπέχου καὶ ἀνέχου, dit Epictète[1]. De là le devoir de détruire en soi toute sensibilité, toute passion, même celles qui semblent les plus généreuses. La pitié sensible, par exemple, en nous faisant souffrir passivement de la souffrance d'autrui, l'indignation, en nous faisant éprouver le contre-coup de l'injustice, l'étonnement, en nous faisant reconnaître quelque chose de supérieur à nous-mêmes, [illegible] le calme intérieur de la sagesse [illegible] la divinité de l'homme vertueux. [illegible] toute compassion, selon Epictète, secourir les [illegible] parce que cela est bien et non parce que [illegible] souffrir : il faut condamner [illegible] par une indignation pas- [illegible] nous étonner passivement

[illegible]

de rien, parce que nous savons que tout a sa raison d'être.

Au reste, pour échapper à la passivité extérieure et aux servitudes que la vie entraîne avec elle, il existe un moyen suprême : c'est de mourir, et de mourir par un acte de volonté libre. Le suicide stoïque n'est pas un acte de lâcheté et de faiblesse ; ce n'est pas non plus un caprice arbitraire : c'est la liberté s'affirmant elle-même en face de la nature, et montrant qu'elle ne relève que d'elle seule, soit qu'elle veuille vivre, soit qu'elle veuille mourir.

La morale de Platon et celle d'Aristote avaient deux défauts communs et inséparables l'un de l'autre : en premier lieu, subordonnant l'individu à l'État, ces philosophes méconnaissaient la liberté intérieure de la personne humaine ; en second lieu, n'établissant les liens d'amitié et de philanthropie qu'entre les citoyens d'un État, ils ne donnaient à ces liens qu'une extension limitée et ne généralisaient point assez le titre d'homme. D'une part donc, une idée insuffisante de l'individualité morale ; d'autre part, et pour la même raison, une idée insuffisante de l'universalité morale. Le progrès qui restait à accomplir, c'était de rétablir l'homme à la place du citoyen, et par cela même l'*humanité* à la place de la *cité*. Ce fut l'œuvre du stoïcisme.

Les Stoïciens trouvent d'abord dans l'individu même un principe de liberté intérieure qui le soustrait aux coups de la fortune et des hommes. Ce principe, selon eux, c'est la volonté luttant et peinant,

c'est l'effort, le pouvoir sur soi-même, qui est au-dessus de tout pouvoir extérieur. Il y a des choses qui dépendent de nous et il y en a qui ne dépendent pas de nous : voilà la distinction profonde sur laquelle repose toute la philosophie d'Épictète, en qui s'achève le stoïcisme. Les choses qui dépendent de nous, dit Épictète, sont nos opinions, nos volitions, nos désirs, nos aversions, en un mot toutes nos actions. Celles qui ne dépendent point de nous sont le corps, les biens, la réputation, les dignités, en un mot toutes les choses qui ne sont point du nombre de nos actions et de nos œuvres. Les choses qui dépendent de nous sont libres par nature : rien ne peut ni les arrêter ni les entraver; celles qui ne ne dépendent pas de nous sont inconsistantes, esclaves, sujettes à mille obstacles, entièrement étrangères à l'homme. « Souviens-toi donc que, si tu prends pour libres les choses qui de leur nature sont esclaves, et pour tiennes en propre celles qui dépendent d'autrui, tu trouveras partout des obstacles ; tu seras affligé, troublé, tu te plaindras des dieux et des hommes; mais, si tu prends pour tien ce qui t'appartient en propre et pour étranger ce qui est à autrui, jamais personne ne te forcera de faire ce que tu ne veux point, ni ne t'empêchera de faire ce que tu veux : tu ne te plaindras de personne, tu n'accuseras personne.... La maladie, par exemple, est un empêchement du corps, et nullement de la volonté, à moins qu'elle ne le veuille. Je suis boiteux, voilà un empêchement pour mon pied ; mais pour ma volonté, point. Devant tous les accidents qui t'arrêteront, dis-toi la

même chose ; et tu trouveras qu'ils sont toujours un empêchement pour quelque autre chose, non pour toi [1]. » Épictète pose ainsi la volonté en face de tout le reste, dans son inflexible liberté : l'individu a repris conscience de soi.

De là, par une conséquence capitale, dérive cette idée entièrement neuve du bien qui, malgré les critiques auxquelles elle a donné lieu, marque un progrès dans la vérité morale et métaphysique.

Avant le stoïcisme, on avait toujours plus ou moins placé le bien dans les *objets* de l'intelligence, dans l'intelligible suprême ou dans le suprême désirable ; les Stoïciens, revenant au *sujet* moral, à la personnalité maîtresse d'elle-même, placent le bien dans la volonté et seulement dans la volonté [2]. Or, c'est là le principe essentiel de toute philosophie vraiment morale. Prodiguer le nom de bien à tout ce qui n'est pas la volonté bonne, la volonté morale, la moralité, c'est confondre le bien proprement dit, avec l'agréable ou avec l'utile ou avec le vrai. Il n'y a d'absolument bon que la volonté bonne, il n'y a point d'autre

1. Epictète, *Manuel*, I.

2. Voy. *Entretiens d'Epictète*, II, 8, 8 : Πῶς οὖν δύναταί τις ἄλλη ἄναμις χρείσσων εἶναι ταύτης, ἢ καὶ ταῖς λοιπαῖς διακόνοις χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα...; Τίς ἀνὴρ οἶδεν ὁπότε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μή; τίς ἐστιν ἡ ἀνοίγουσα καὶ κλείουσα τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ ἐφ' ὧν οὐ δεῖ ἀποστρέφουσα, τοῖς δὲ προσάγουσα; ἡ ὀρατική; οὐκ, ἀλλ' ἡ προαιρετική... Εἶ... δεῖ πιστεῦσαι τοῖς λεχθεῖσιν ἢ ἀπιστῆσαι, καὶ ἀποδύσαντα ἐρεθισθῆναι ἢ μή, τίς ἄρα; οὐχ ἡ προαιρετική; Voyez *Entr.*, II, 8, 1-2 : Εἰκὸς... ὅπου ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ ἐκεῖ εἶναι καὶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ. Τίς οὖν οὐσία θεοῦ; σάρξ; μὴ γένοιτο... Νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός; Ναί. Ἐνταῦθα τοίνυν ἁπλῶς ζήτει τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐπεί τοι μή τι αὐτὴν ἐν φυτῷ ζητεῖς; οὔ. Μήτι ἐν ἀλόγῳ; οὐκ. Ἐν λογικῷ οὖν ζητῶν, τί ἔτι ἀλλαχοῦ ζητεῖς, ἢ ἐν τῇ παραλλαγῇ τῇ πρὸς τὰ ἄλογα; τὰ φυτὰ οὐδὲ φαντασίαις χρηστικά ἐστι, διὰ τοῦτο οὐ λέγεις ἐπ' αὐτῶν τὸ ἀγαθόν... *Ibid.*, I, 20, 15 : Τί γὰρ ἔχει μακρὸν εἰπεῖν ὅτι... οὐσία δ' ἀγαθοῦ χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν.

bien que le bien libre ou la vertu, point d'aut
mal que le vice. « Où est le bien ? dans le choix
taire. Où est le mal? dans le choix volontaire.
ce qui n'est ni bien ni mal? dans ce qui n'est
objet de choix[1]. » — « La substance du ma
encore Épictète, est dans ce qui dépend de nous.

Le tort des Stoïciens n'est pas d'avoir placé d'a
le bien dans la liberté et la moralité; c'est d'a
ensuite représenté d'une manière inexacte et la na
essentielle de la liberté et la nature essentielle d
moralité.

Qu'est-ce en effet, à y regarder de plus près, qu
liberté dont parlent les Stoïciens et Épictète? Est-
une véritable indépendance de la volonté se détern
nant elle-même et par elle-même? Non; car l'homm
ne saurait, d'après eux, se flatter de rien changer a
destin, qui est la loi universelle. Quel moyen reste don
pour échapper à la nécessité des choses? — S'identifia
à cette nécessité. En effet, tant que la nécessité demeur
extérieure à la raison et ne s'en fait pas accepter, ell
est une contrainte et une servitude; mais si le sage
par sa raison, comprend la raison nécessaire de
choses, et si, par sa volonté, il se confond avec l
volonté qui produit tout, ne cesse-t-il pas d'être e
clave pour partager l'empire de l'univers, et ne d
vient-il pas libre comme Dieu même? Selon les Sto
ciens, la nécessité comprise et voulue, c'est la libert

Par là, sans doute, les Stoïciens ont bien mont
que la liberté et la nécessité se concilient dans u
notion supérieure; mais, au lieu de subordonner

1. Epictète, *Entretiens*, II, 16; III, 3.

nécessité à la liberté, c'est encore la nécessité qu'ils nt placée à l'origine des choses. Or la vraie liberté e consiste pas à consentir au destin, mais au contraire à n'y pas consentir et à le détruire.

Les Stoïciens n'en ont pas moins agrandi l'individualité humaine en faisant reposer le titre d'homme sur la liberté et la raison. Aussi, en même temps qu'ils comprenaient mieux la dignité de l'individu, ils comprenaient mieux l'universalité de la loi morale : l'idée du bien devenait ainsi à la fois mieux déterminée et plus large.

Vivre conformément à sa nature, c'est vivre conformément à sa raison et par cela même à sa vraie volonté, puisque la volonté libre se confond avec la volonté raisonnable ; mais la raison est une et identique dans la diversité des personnes. L'action conforme à la raison acquiert donc un caractère universel : elle dépasse de l'infini la sphère de l'égoïsme particulier et se confond avec l'intérêt de tous. Il en résulte la doctrine de la fraternité humaine, déjà en germe dans Platon. La raison est la même chez les différents hommes; tous en ont leur part et tous l'ont tout entière. A ce titre, plus de distinction parmi eux : ils sont hommes par la raison, ils sont égaux comme hommes. L'identité du bien et de la raison, plaçant l'homme au-dessus des événements extérieurs, mettant toute sa valeur en lui-même, fait disparaître les différences de race, de nationalité, de condition sociale, et consacre, avec l'unité du genre humain, l'égalité de tous les hommes devant la loi morale. La bienveillance, complétant la justice, relie les

membres de la société par ce grand et noble amour que Cicéron, s'inspirant du Stoïcisme, appelait déjà *charité, caritas generis humani.* La notion du bien reçoit une extension sans cesse croissante : ce n'est plus ni l'intérêt particulier, ni l'intérêt national ; c'est l'intérêt de l'humanité et de la république universelle. « Je suis citoyen du monde, disait déjà Cicéron : *Civis sum totius mundi.* » Ce cosmopolitisme était commun à tous les Stoïciens. Non-seulement les hommes, mais encore tous les êtres, forment une même famille et comme les membres d'un même corps. La raison n'est pas seulement humaine, quelle que soit la généralité qu'on donne à ce mot : elle circule dans l'univers. De là un dernier sens de la maxime stoïcienne : Agis conformément à la nature tout entière [1], et que ta vie soit mêlée à celle du tout, *toti mundo te insere.* En obéissant à sa véritable nature, le sage obéit par là même à la nature universelle, καὶ τῇ αὐτοῦ φύσει καὶ τῇ τῶν ὅλων [2] ; car notre propre nature est une partie de la grande nature : μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου [3].

Chrysippe entendait par la nature et *la nature commune et en particulier celle de l'homme.* Cléanthe va plus loin : il ne prend plus pour règle que la nature universelle [4]. « O monde, disait le disciple d'Épictète, » Marc-Aurèle, j'aime ce que tu aimes. Donne-moi ce » que tu veux ; reprends-moi ce que tu veux. Tout ce » qui t'accommode m'accommode moi-même. Tout

1. Diog., VII, 100.
2. Diog., *ib.*
3. Diog., VI, 87.
4. Φύσιν Χρύσιππος ἐξακούει τήν τε κοίνων, καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην, ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοίνην μόνον ἐνδέχεται φύσιν, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους. (*Ibid.*)

» vient de toi; tout est en toi; tout rentre en toi. Un » personnage de théâtre dit : Bien-aimée cité de Cé- » crops ! et moi, ne dirai-je point : Bien-aimée cité » de Jupiter ! »

Sur ce même principe de la raison, qui constitue à la fois l'homme et l'univers, le Stoïcisme établit sa théorie du droit naturel. Ce sont les Stoïciens qui dégagèrent les premiers l'idée d'un droit inhérent à l'homme par cela seul qu'il est homme, indépendamment de la cité et de la religion. Ce droit, ils le firent reposer sur sa qualité d'être raisonnable. La science du droit, dit Cicéron s'inspirant du Stoïcisme[1], ne se tire pas des édits des préteurs ou de la loi des Douze tables, mais du fond même de la philosophie : *ex intimâ philosophiâ;* or, la philosophie nous apprend qu'il y a dans tous les hommes une raison commune : cette raison est la loi. On reconnaît la loi non écrite dont parlait Socrate, qui est née avec nous et en nous, que nous n'avons point reçue ni apprise, « qui n'est point autre à Athènes et autre à Rome. » De cette loi véritable les Stoïciens font émaner le vrai droit. Le droit est la raison universelle. Il est antérieur et supérieur aux législations, qui le consacrent, mais ne le font pas. La justice ne repose point sur les institutions et sur les décrets des peuples. Si les volontés du peuple, ou des grands, ou des rois, établissaient le juste et l'injuste, elles pourraient rendre juste le brigandage, l'adultère, le parjure ; mais qu'importe que le tyran soit un seul homme, ou plusieurs, ou tous? Ce qui est injuste demeure toujours injuste, et là où il n'y a

1. *De legibus*, I.

CHAPITRE II.

LE DÉSIR ET L'AVERSION.

1. Souviens-toi que la fin de tout désir est d'obtenir ce qu'on souhaite, comme la fin de toute aversion est d'éviter ce qui en est l'objet; et celui qui n'obtient pas l'objet de son désir est malheureux, comme celui qui rencontre

même pas ce que c'est que l'inquiétude; si elle est l'œuvre d'autrui ou la nôtre; si on peut ou non la faire cesser. Aussi, qu'on l'applaudisse, et il sort gonflé d'orgueil; mais que l'on se moque de lui, c'est un ballon que l'on pique et qui s'aplatit. Il en est à peu près de même de nous.

» Aujourd'hui, dans l'école, nous avons du feu et de la langue. Mais faisnous passer à l'application, quels pauvres naufragés tu trouveras! Qu'il se présente un objet propre à nous troubler, et tu verras ce à quoi nous nous sommes préparés, ce à quoi nous nous sommes exercés! Aussitôt, faute de préparation, nous nous grossissons les objets qui nous entourent, et nous nous les figurons d'autre taille qu'ils ne sont. Quand je suis sur un navire, si mes yeux plongent dans l'abîme, ou si je considère la mer qui m'entoure, en n'apercevant plus la terre, je me trouble à l'instant, et je me représente que, si je faisais naufrage, il me faudrait boire toute cette mer; et il ne me vient pas à l'esprit qu'il suffit de trois setiers pour me suffoquer. Qu'est-ce qui me trouble donc ici? Est-ce la mer? Non; mais ma façon de voir. De même, quand arrive un tremblement de terre, je me représente toute la ville tombant sur moi. Mais ne suffit-il pas d'une petite pierre pour faire jaillir ma cervelle?

» Qu'est-ce donc qui cause nos chagrins et nos désespoirs? Qu'est-ce, si ce n'est nos façons de voir?

»— Quand donc reverrai-je Athènes et l'Acropole? — Malheureux, ne te suffit-il pas de ce que tu vois chaque jour? Peux-tu voir quelque chose de plus beau, de plus grand que le soleil, la lune, les astres, et la terre, et la mer? Si tu comprends la pensée de celui qui gouverne l'univers; si tu le portes partout en toi-même, peux-tu regretter encore quelques cailloux et la beauté d'une roche? Que feras-tu donc, quand il te faudra quitter le soleil et la lune? T'assiéras-tu à pleurer, comme les enfants?

»Ne veux-tu pas, comme les enfants, cesser enfin de téter, et prendre une nourriture plus forte, sans pleurer après le sein de tes nourrices et sans te lamenter comme une vieille femme? Homme, renonce à tout, suivant le proverbe, pour être heureux, pour être libre, pour avoir l'âme grande. Porte haut la tête; tu es délivré de la servitude. Ose lever les yeux vers Dieu, et lui dire: « Fais de moi désormais » ce que tu voudras; je me soumets » à toi; je t'appartiens. Je ne refuse » rien de ce que tu jugeras convenable; conduis-moi où il te plaira; » revêts-moi du costume que tu voudras. Veux-tu que je sois magistrat » ou simple particulier? Que je demeure ici ou que j'aille en exil? » Que je sois pauvre ou que je sois » riche? Je te justifierai de tout devant les hommes; je leur montrerai » ce qu'est en elle même chacune de » ces choses. »

» Si Hercule fût demeuré dans sa maison, qu'aurait-il été? Eurysthée, et non pas Hercule. Eh bien! dans ses courses à travers le monde, combien n'a-t-il pas eu de compagnons et d'amis! Mais jamais il n'a rien eu de plus cher que Dieu; c'est par là qu'il s'est fait regarder comme fils de Jupiter; c'est par là qu'il l'a été. C'est pour lui obéir, qu'il s'en est allé partout, redressant les iniquités et les injustices. Diras-tu que tu n'es pas Hercule, et que tu ne peux redresser les torts faits aux autres? Que tu n'es pas même Thésée, pour redresser ceux qu'on fait à l'Attique? Eh bien! remets l'ordre chez toi: chasse de ton cœur, au lieu de Procuste et de Scyron, la tristesse, la crainte, la convoitise, l'envie, la malveillance, l'avarice, la mollesse, l'intempérance. »

(Trad. Courdaveaux.)

…mes. Des esclaves ! dis des
… ! dis des compagnons d'es-
…ppelles esclave est né de la
… jouit du même ciel, respire
…rt comme toi [1]. » Quant à
…illeure réponse aux argu-
…veur d'un prétendu escla-
…esclave « naturel » que celui
…a raison ; or, cela n'est vrai
…les hommes. « L'âne est un
…nature à porter nos fardeaux,
…n partage la raison et l'usage de
…don lui eût été fait, l'âne se re-
…t à notre empire ; il serait un être
… nous. » — « Nous ne devons
…vouloir aux autres hommes ce que
…oint pour nous-mêmes ; or, nul ne
…, pourquoi donc se servir des autres
…[2] ? »

…oïcisme fondait le droit, non sur un
…que, non sur une communauté d'origine
…eligieuse, mais sur la nature humaine
…mme ayant par elle-même et en elle-
…ix inestimable. Aussi les Stoïciens di-
…'homme est chose sacrée pour l'homme,
…acra homini.

…sumé, les diverses sectes philosophiques se
également à eux-mêmes, dans une époque de

…nèque à Lucilius, lettre

2. Arrien, *Entretiens d'Epictète*, VI, VIII, 10.

trouble et de corruption croissante, le grand problème qui devait effacer alors tous les autres : « Où est le bien? » Et tous comprennent, surtout Épictète, que le vrai bien doit être dans l'affranchissement, dans la liberté. Mais l'épicurien s'abandonne pour dire ainsi lui-même, cède aux circonstances pour n'être point accablé, fléchit pour n'être point brisé; puis, dès qu'il le peut, il se met à l'écart de tout par un acte de liberté arbitraire et se contente du bonheur négatif de l'imperturbabilité. Le stoïcien, au contraire, se raidit contre les choses extérieures, — menaces de la fortune ou tyrannie des hommes; — il leur oppose l'effort d'une volonté qui, dans les tourments et la mort même, se sent plus noble que ce qui la tue et triomphe en succombant. Bien plus, consentant par sa raison à l'universelle raison des choses, il croit trouver enfin dans cette acceptation de la nécessité la suprême liberté.

Les Épicuriens et les Stoïciens ont bien vu que c'est la liberté qui fait la personne; seulement ils cherchent la liberté même, non dans la région de l'esprit, mais dans la région de la nature, et ils la conçoivent trop sous la forme des phénomènes extérieurs qui nous apparaissent tantôt comme fortuits et imprévus, tantôt comme fatals et liés les uns aux autres. Dès lors, cette liberté ne peut plus être comprise que de deux manières, ou comme une volonté consciente de son indétermination arbitraire, ou comme une volonté consciente de sa détermination nécessaire; la première espèce de liberté, celle d'Épicure, se perd à la fin dans le hasard, la seconde es-

pèce, celle des Stoïciens et d'Épictète, dans la nécessité.

« Conduis-moi, Jupiter, et toi, Destinée,
En quelque lieu que vous ayez fixé ma place;
Je vous suivrai sans hésitation : si je refusais,
Je serais coupable, et je ne vous en suivrais pas moins [1].

1. Vers de Cléanthe par lesquels se termine le *Manuel d'Epictète*. — Sur le Stoïcisme, voir notre *Philosophie de Platon*, t. II, et notre *Histoire de la Philosophie*, 1re partie.

MANUEL
D'ÉPICTÈTE

CHAPITRE PREMIER.

CE QUI DÉPEND DE NOUS ET CE QUI NE DÉPEND PAS DE NOUS [1].

1. Tout ce qui est ou dépend de nous ou ne dépend pas de nous. Ce qui dépend de nous, c'est l'opinion [2], la volition [3], le désir [4], l'aversion [5], en un mot tout ce qui est notre œuvre; ce qui ne dépend pas de nous, ce sont le corps, les biens, les honneurs, les dignités, enfin tout ce qui n'est pas notre œuvre.

2. Les choses qui dépendent de nous sont libres par leur nature; aucun homme ne peut les entraver, aucun objet ne peut leur faire obstacle : celles qui ne dépendent point de nous sont faibles, esclaves, sujettes à empêchement, étrangères.

3. Souviens-toi donc que, si tu crois libre ce qui est dépendant par sa nature, et si tu regardes ce qui n'est pas en ton pouvoir comme une chose qui te soit propre, tu trouveras des obstacles à chaque pas; tu seras affligé, troublé; tu accuseras les hommes et les dieux : au contraire, si tu prends seulement pour tien ce qui est réellement à toi, et pour étranger ce qui est étranger, tu n'éprouveras jamais ni contrainte ni obstacle dans tes actions, tu n'accuseras ni ne blâmeras personne, tu ne feras rien malgré

1. Les titres sont ajoutés par nous au texte.

2. Ὑπόληψις, l'opinion qu'on se fait sur une chose, ce qu'on soupçonne de cette chose. — L'opinion dépend de nous parce que nous pouvons suspendre notre jugement. C'est la théorie de Descartes.

3. Ὁρμή, l'élan de la volonté vers les objets, élan que nous pouvons diriger ou suspendre. C'est quelque chose d'analogue à la *motion* de Maine de Biran, qui est le commencement de l'exécution volontaire.

4. Ὄρεξις, le *désir*. Nous pouvons le détourner des choses qui ne dépendent pas de nous, pour le tourner vers celles qui dépendent de nous.

5. Ἔκκλισις, le mouvement par lequel on s'écarte d'un objet, et que la volonté peut encore réprimer.

2. Notre maître est celui qui a le pouvoir de nous ravir ce que nous voulons, ou de nous forcer de faire ce qui nous répugne. Veux-tu donc être libre? ne recherche ni ne fuis rien de ce qui dépend des autres : sinon tu seras nécessairement esclave.

CHAPITRE XV.

LA VIE COMPARÉE A UN FESTIN.

Souviens-toi de te comporter dans la vie comme dans un festin. On avance un plat vers toi : étends la main, et prends-en modestement. L'éloigne-t-on? ne le retiens point. S'il ne vient pas de ton côté, n'étends pas au loin ton désir; mais attends patiemment que le plat s'approche. Uses-en ainsi envers une femme, envers des enfants, envers les honneurs et les richesses [1]; et tu seras digne alors d'être admis à la table des dieux. Si même, pouvant jouir de ces biens, tu les rejettes et les méprises, alors tu ne seras pas seulement convive des dieux, mais tu partageras avec eux la souveraine puissance. C'est par cette conduite que Diogène, Héraclite, et leurs semblables, furent justement appelés des hommes divins, et l'étaient en effet.

CHAPITRE XVI.

POINT DE PITIÉ SENSIBLE POUR LES MAUX D'AUTRUI.

Si tu vois quelqu'un dans la douleur, et pleurant la perte de sa fortune, la mort ou le départ de son fils, prends garde d'être emporté par ton imagination, et ne va pas croire que les maux auxquels cet homme est en butte soient vraiment extérieurs à lui : mais rentre aussitôt en toi-même, et fais cette distinction : « Ce n'est » point ce malheur qui afflige cet homme, puisqu'un autre

1. Toujours la même confusion des personnes et des choses, aboutissant à une vertu égoïste, à une patience indigne d'un être qui doit sentir le prix de la volonté libre chez les autres comme chez lui-même.

» n'en est point ému ; c'est l'opinion qu'il en a. » Cependant n'hésite point à prendre part à son chagrin, mais seulement en paroles, et même, s'il le faut, ne refuse point de gémir avec lui ; mais garde-toi de gémir intérieurement [1].

CHAPITRE XVII.

COMPARAISON DE LA VIE A UNE PIÈCE DE THÉATRE.

Souviens-toi que tu es ici-bas comme sur un théâtre, pour y jouer le rôle qu'il a plu au maître de te donner. S'il le veut long, joue-le long ; si court, joue-le court. S'il veut que tu joues celui d'un pauvre, tâche de bien représenter ce personnage. Fais-en de même, soit qu'il te confie le rôle d'un boiteux, d'un prince, ou d'un simple particulier : car c'est à toi de bien jouer le rôle qu'on te donne ; mais c'est à un autre de le choisir.

CHAPITRE XVIII.

LES PRÉSAGES.

Si le croassement d'un corbeau présage quelques malheurs, que ton imagination n'en soit point troublée : fais aussitôt ce raisonnement, et dis : « Aucun de ces mal-
» heurs ne me regarde, mais plutôt ce corps vil, ou mon
» bien, ou ma réputation, ou mes enfants, ou ma
» femme [2] ; mais pour moi, il n'y a rien qui ne m'an-

1. Est-ce là la véritable pitié ? Le stoïcien craint de pâtir et de souffrir intérieurement ; mais n'est-ce pas encore agir que de partager volontairement la souffrance des autres, de la prendre pour soi afin de la leur enlever, et de se faire souffrir soi-même pour alléger la souffrance d'autrui ?

2. Il faut avouer qu'Epictète fit bien de n'avoir ni femme ni enfants ; car ils eussent obtenu bien peu de place dans sa pensée et dans son cœur. — Du reste, les Stoïciens n'étaient pas toujours, en pratique, très-conséquents avec leurs théories. V. Sénèque, *Epist.* 63. Après avoir exhorté Lucilius à ne pas s'affliger trop de la perte d'un ami, Sénèque ajoute : « Moi qui te prêche » si bien, j'ai pleuré Annæus Sévérus » avec si peu de mesure, qu'on peut, » à mon grand regret, me compter » parmi ceux que la douleur a vaincus. » Mais je condamne aujourd'hui ma » conduite, et je reconnais que ma » tristesse est provenue surtout de ce » que je n'avais jamais songé qu'il pût » mourir avant moi. Je considérais » seulement qu'il était moins âgé, et » beaucoup moins âgé que moi ; comme » si le destin observait aucun ordre ! » Ayons donc toujours présent à notre » pensée que ceux que nous aimons

» nonce du bonheur, si je le veux ; car, quels que soient » les événements, il dépend de moi d'en tirer avan- » tage [1]. »

» sont mortels tout comme nous. Faute » de cette prévision, la fortune m'a » pris au dépourvu. A présent, je sais » que tout est mortel, et que la mor- » talité n'a pas de règle fixe. Il suffit » qu'une chose puisse arriver un jour, » pour qu'elle puisse arriver aujour- » d'hui. Pensons donc, mon cher Lu- » cilius, que nous serons bientôt où » nous sommes si fâchés qu'il soit : » et peut-être (si, comme des sages » l'ont publié, il est pour nous un der- » nier asile) celui que nous croyons » perdu pour nous n'a fait que nous » précéder. »

1. La liberté, selon Epictète, « peut tirer le bien de tout. » Telle la baguette de Mercure changeait en or tout ce qu'elle touchait. Mais l'or, comme toutes les autres choses extérieures, est indifférent aux yeux du Sage. Son seul bien est le bien moral, que sa liberté, plus puissante que la baguette des dieux, peut faire sortir de toutes choses. V. les *Entretiens :* « Personne ne dit que cette proposition : « *Il fait jour,* » soit un bien ; et celle-ci : *Il fait nuit,* » un mal ; et cette autre : « *Trois font quatre,* » le plus grand des maux. Que dit-on donc ? Que savoir est un bien, que se tromper est un mal ; de telle façon qu'il y a un bien relatif à l'erreur même : le fait de savoir qu'elle est une erreur. Il faudrait qu'il en fût de même pour les choses pratiques. « La santé est-elle » un bien ? La maladie est-elle un » mal ? » Non, mortel ! « Qu'est-ce qui » est donc un bien ou un mal ? » User bien de la santé est un bien ; en mal user, est un mal ; de sorte qu'il y a un profit à tirer même de la maladie. Et par le ciel, n'y en a-t-il pas un à tirer de la mort ? un à tirer de la privation d'un membre ? Crois-tu que la mort ait été un petit profit pour Ménœcée ? Et celui qui est de notre avis, ne peut-il pas lui aussi tirer de la mort un profit semblable à celui qu'en a tiré Ménœcée ? O homme, n'a-t-il pas sauvé ainsi son patriotisme ? sa grandeur d'âme ? sa loyauté ? sa générosité ? En vivant, ne les eût-il pas perdus ? N'aurait-il pas eu leurs contraires en partage ? la lâcheté ? le manque de cœur ? la haine de la patrie ? l'amour de la vie ? Eh bien ! te semble-t-il qu'il ait peu gagné à mourir ? Non, n'est-ce pas ? Et le père d'Admète, a-t-il beaucoup gagné à vivre si lâche et si misérable ? N'a-t-il pas fini par mourir ? Cessez donc, par tous les Dieux, d'admirer ce qui n'est que la matière de nos actes ; cessez de vous faire vous-mêmes esclaves, des choses d'abord, puis, pour l'amour d'elles, des hommes qui peuvent vous les donner ou vous les enlever. — Ne peut-on donc en tirer profit ? — On peut tirer profit de tout. — Même de l'homme qui nous injurie ? — Est-ce que celui qui exerce l'athlète ne lui est pas utile ? — Très-utile. — Eh bien ! cet homme qui m'injurie, m'exerce lui aussi ; il m'exerce à la patience, au calme, à la douceur. Cela ne serait-il pas vrai ? Et tandis que celui qui me saisit par le cou, qui place comme il convient mes hanches et mes épaules, m'est utile ; tandis que mon maître de gymnastique fait bien de me dire : « Enlève ce pilon des deux mains ; » tandis que, plus ce pilon est lourd, mieux il vaut pour moi, faudrait-il dire que celui qui m'exerce à être calme ne m'est pas utile ? Ce serait ne pas savoir tirer parti des hommes. Mon voisin est-il méchant ? C'est pour lui qu'il l'est ; pour moi il est bon. Il m'exerce à la modération, à la douceur. Mon père est-il méchant ? Il l'est pour lui ; pour moi il est bon.

» C'est là la baguette de Mercure. — Touche ce que tu voudras, me dit-il, et ce sera de l'or. — Non pas ; mais apporte ce que tu veux et j'en ferai un bien. Apporte la maladie, apporte la mort, apporte l'indigence, apporte les insultes et la condamnation au dernier supplice ; grâce à la baguette de Mercure, tout cela tournera à notre profit. Toi, au contraire, tu dis : — Prends garde à la maladie ; car elle est un mal. — C'est comme si tu me disais : — Prends garde qu'il ne te vienne jamais l'idée que trois font quatre, car c'est un mal. — O homme, comment serait-ce un mal ? Si je pense de cette idée ce que j'en dois penser, quel mal y aura-t-il encore là pour moi ? N'y aura-t-il pas là plutôt un bien ? »

(Trad. Courdaveaux.)

CHAPITRE XIX.

COMMENT NOUS DEVENONS INVINCIBLES. — COMMENT NOUS NOUS ÉLEVONS AU-DESSUS DES AVANTAGES ÉTRANGERS.

1. Veux-tu être invincible? ne t'expose jamais à un combat où tu ne sois pas sûr de remporter la victoire.

2. Si tu vois un homme comblé d'honneurs, ou élevé à une grande puissance, ou distingué par quelque autre avantage, ne te laisse point emporter par ton imagination, et ne dis pas qu'il est heureux; car si la substance du bien est dans les choses qui dépendent de nous[1], les avantages étrangers ne doivent nous rendre ni envieux ni jaloux : et toi-même, tu ne voudras être ni général d'armée, ni sénateur, ni consul, mais libre. Or, il n'y a qu'un moyen de le devenir, c'est de mépriser les choses qui ne dépendent point de nous.

CHAPITRE XX.

L'OFFENSE N'EST PAS DANS L'INSULTE, MAIS DANS L'OPINION QU'ON NOUS INSULTE.

Souviens-toi que l'offense n'est ni dans l'insulte ni dans les coups que tu reçois, mais dans l'opinion qu'on t'insulte. Lors donc que quelqu'un te met en colère, sache que ce n'est pas cet homme-là qui t'irrite, mais l'opinion que tu en as conçue[2]. Tâche donc surtout de ne pas te laisser

1. La substance du bien ou sa matière est dans les choses soumises à la volonté; le bien est dans la volonté même.

2. Voy. les *Entretiens* : « Le Sage ne se querelle jamais avec personne. Est-ce qu'il ne s'attend pas toujours de la part des méchants à des choses plus fâcheuses et plus tristes que ce qui lui arrive? Est-ce qu'il ne regarde pas comme autant de gagné tout ce qui manque au malheur complet? « Un » tel t'a injurié, dit-il, sache-lui gré » de ne pas t'avoir frappé. — Mais il » m'a frappé! — Sache-lui gré de ne » pas t'avoir blessé. — Mais il m'a » blessé. — Sache-lui gré de ne pas » t'avoir tué. En effet, quand ou de » qui cet homme a-t-il appris qu'il est » un animal sociable, fait pour aimer » les autres, et que l'injustice est un » grand mal pour qui la commet? Et, » puisqu'il ne l'a pas appris et qu'il » ne le croit pas, comment ne suivrait-» il pas ce qui lui semble son intérêt? » — Mon voisin m'a jeté des pierres! » — Eh bien! as-tu pour ta part commis quelque faute? — Tout ce qui » est dans ma maison a été brisé! — » Serais-tu donc toi-même un meuble? » Non : tu es un jugement et une » volonté. Qu'est-ce qui t'a donc été

troubler par ton imagination : car, si une fois tu gagnes du temps, si tu obtiens quelque délai, tu seras plus facilement maître de toi-même [1].

CHAPITRE XXI.

SONGER A LA MORT ET A L'EXIL.

Que la mort, l'exil, et tout ce qui effraye le plus les hommes, soient sans cesse devant tes yeux; mais surtout la mort. Par ce moyen tu n'auras aucune pensée basse, et tu ne désireras rien avec trop d'ardeur.

CHAPITRE XXII.

CONSENTIR AUX MÉPRIS DE LA FOULE.

Tu veux te livrer à l'étude de la sagesse; attends-toi donc à être moqué par la multitude, qui dira : « En

» donné contre ce dont tu te plains? « En tant que tu tiens du loup, il t'a été » donné de mordre à ton tour, et de jeter un plus grand nombre de pierres. » Si tu cherches ce qui t'a été donné en » tant que tu es homme, n'est-il pas » vrai que l'homme malheureux est » celui qui perd sa bienveillance et sa » loyauté? » *Traduction* COURDAVEAUX.

1. Les mêmes idées qu'exprime ici Epictète et qu'il emprunte en partie à Platon et à Socrate, on peut les retrouver dans la philosophie indienne, surtout dans le Boudhisme.

« Celui qui, tout innocent qu'il soit, supporte l'injure, les coups, les fers, fort de sa patience et de sa douceur, celui-là, dit Boudha, je l'appelle le vrai sage.

» Celui qui, attaqué, ne résiste pas et se montre doux à ses ennemis, celui qui n'envie rien aux envieux, celui-là seul je l'appelle sage.

» Celui dont la parole est douce, instructive et vraie, celui qui ne recourt jamais à l'insulte, celui-là je l'appelle sage. »

Un disciple de Boudha, Pourna, veut aller prêcher la nouvelle religion chez les peuples sauvages du Çronaparanta.

« Mais, lui dit son maître, les hommes du Çronaparanta, où tu veux fixer ton séjour, sont emportés, colères, furieux, cruels. Lorsque ces hommes, ô Pourna, t'adresseront en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, quand ils se mettront en colère contre toi et t'injurieront, que penseras-tu? — Si les hommes du Çronaparanta, répond Pourna, m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, s'ils se mettent en colère contre moi et m'injurient, voici ce que je penserai : Ce sont certainement des hommes bons, que les Çronaparantakas; ce sont des hommes doux, ceux qui ne me frappent ni de la main ni à coups de pierre. — Mais si les hommes du Çronaparanta te frappent de la main et à coups de pierre, qu'en penseras-tu? — Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. — Mais s'ils te frappent du bâton et de l'épée, qu'en penseras-tu? — Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me privent pas complétement de la vie. — Mais s'ils te privent complétement de la vie, qu'en penseras-tu? — Je penserai que les hommes du Çronaparanta sont bons et doux de me délivrer avec si peu de douleur de ce corps misérable. - C'est bien, Pourna, lui dit Boudha; tu peux, avec la perfection de patience dont tu es doué, fixer ton séjour dans le pays des Çronaparantakas. Va donc, ô Pourna; délivré, délivre; consolé, console; arrivé au nirvâna complet, fais que les autres y arrivent comme toi. »

» un moment, le voilà revenu philosophe [1] ; d'où lui » vient ce sourcil orgueilleux ? » Pour toi, ne montre ni faste ni fierté ; mais attache-toi fortement à ce qui te paraîtra le meilleur, et restes-y comme si c'était un poste où Dieu lui-même t'eût placé. Souviens-toi de plus que, si tu soutiens ce caractère avec fermeté, ceux qui avaient commencé par se moquer de toi finiront par t'admirer : au lieu que, si leurs railleries te font changer de résolution, tu t'attireras d'eux une double raillerie.

CHAPITRE XXIII.

NE PAS VOULOIR PLAIRE AUX AUTRES, MAIS A SOI.

S'il t'arrive jamais de te tourner vers les choses du dehors et de vouloir plaire à quelqu'un, sache que tu manques à ta ligne de conduite [2]. Contente-toi donc partout d'être philosophe. Si tu veux encore le paraître, que ce soit à tes yeux seulement ; cela doit te suffire.

CHAPITRE XXIV.

RENONCER AUX HONNEURS ET AUX RICHESSES ; NE POURSUIVRE QUE LA VERTU.

1. Ne va point troubler ton repos par ces vains raisonnements : « Je vivrai sans honneurs ; je ne serai abso- » lument rien. » Car si la privation des honneurs est un mal, il n'est pas plus au pouvoir d'un autre de te rendre malheureux que de te rendre vicieux. Dépend-il de toi d'obtenir un commandement, ou d'être invité à un festin ? Nullement. Où est donc en cela le déshonneur, l'ignominie ? Comment ne serais-tu rien dans le monde, toi qui ne dois être quelque chose que dans ce qui dépend de toi ? là tu peux même valoir ce que tu voudras.

2. « Mais je ne puis être d'aucun secours à mes amis. » Qu'est-ce à dire ? tu ne leur donneras point d'argent ? tu ne leur feras pas obtenir le titre de citoyens romains [3] ?

1. On conseillait à ceux qui voulaient devenir philosophes de quitter leur pays natal pour se débarrasser de leurs préjugés. *Entretiens*, III, 16, 11.

2. La recherche de la sagesse.

3. On connaît les priviléges attachés à ce titre.

Mais qui t'a dit que ces biens dépendent de nous et ne nous sont point étrangers? Peut-on donner aux autres ce qu'on n'a pas soi-même?

3. « Amassez du bien, disent-ils, afin que nous en ayons aussi. » Si je peux m'enrichir en conservant l'honneur, la bonne foi, la magnanimité, j'y consens; montrez-moi le chemin, et je n'épargnerai rien pour réussir : mais si vous exigez que je perde mes véritables biens pour vous en acquérir de faux, voyez combien vous êtes injustes et déraisonnables. Qu'aimez-vous mieux, ou l'argent, ou un ami fidèle et honnête? Aidez-moi plutôt à conserver ces vertus, et n'exigez pas de moi des choses qui me les fassent perdre.

4. « Mais, diras-tu encore, je ne serai d'aucune utilité » à ma patrie. » Quels services peux-tu lui rendre? Il est vrai qu'elle n'aura de toi ni portiques, ni bains publics : mais quoi! ce ne sont pas non plus les forgerons qui lui fournissent des souliers, ni les cordonniers qui fabriquent les armes. Il faut que chacun fasse son métier. Mais si tu préparais à ta patrie un citoyen honnête et vertueux [1], ne lui rendrais-tu donc aucun service? Certainement tu ne pourrais lui faire un plus beau présent : tu ne lui serais donc pas inutile.

5. « Quel rang aurai-je dans la ville? » demandes-tu. Celui que tu pourras obtenir en conservant des mœurs pures et irréprochables. Mais si, pour servir ta patrie, tu renonces à ces vertus, de quelle utilité lui seras-tu, quand tu seras devenu impudent et perfide?

CHAPITRE XXV.

RENONCER AUX DISTINCTIONS ET NE PAS LES ACHETER PAR DES BASSESSES.

1. On t'a préféré quelqu'un dans un festin, dans une salutation, ou dans un conseil. Si ces préférences sont de véritables biens, tu dois en féliciter ceux qui les ont obtenues; et si ce sont des maux, pourquoi t'affliger d'en

1. Le disciple que prépare le philosophe.

avoir été exempt? Souviens-toi qu'en ne faisant rien pour mériter ces distinctions qui ne dépendent pas de nous, tu n'as aucun droit d'y prétendre.

2. Comment celui qui ne va jamais à la porte des grands, qui ne les accompagne point quand ils sortent, qui ne les flatte point, en serait-il aussi bien traité que celui qui leur fait assidûment la cour, qui se trouve tous les jours sur leur passage, et qui les loue sans cesse? Tu es donc injuste et insatiable de vouloir obtenir ces faveurs, sans donner le prix qu'elles coûtent.

3. Combien se vendent les laitues au marché? Une obole, je suppose. Si quelqu'un donne cette obole et les emporte, toi qui n'en offres rien, crois-tu avoir moins que celui à qui on les donne pour son argent? S'il a ses laitues, tu as aussi ton obole.

4. Il en est de même de tous ces honneurs. Tu n'as point été invité à un festin: aussi n'as-tu pas payé au maître de ce festin le prix qu'il le vend; ce prix, c'est une flatterie, une complaisance, une soumission. Si la chose te convient, donnes-en donc la valeur; car prétendre l'obtenir sans faire aucun frais, c'est être injuste et insatiable.

5. D'ailleurs n'as-tu donc rien à la place de ce festin? Tu as certainement quelque chose qui lui est préférable, c'est de n'avoir pas flatté celui que tu n'en croyais pas digne, et de n'avoir pas souffert l'insolence des esclaves préposés à sa porte.

CHAPITRE XXVI.

COMMENT SUPPORTER LES ACCIDENTS NATURELS ET CONNAITRE L'INTENTION DE LA NATURE.

Nous pouvons connaître l'intention de la nature par les choses où nous ne différons pas d'avis entre nous. Par exemple, lorsque l'esclave de ton voisin a cassé une coupe ou quelque autre chose, tu ne manques pas de lui dire que c'est un accident commun : sache donc que, si on te casse la tienne, il faut te montrer tel que tu étais

quand celle de l'autre a été cassée. Appliquons cette maxime à des objets plus sérieux. Si quelqu'un perd sa femme ou son fils, il n'y a personne qui ne lui dise que c'est le sort de l'humanité. Si nous éprouvons le même accident, nous nous désespérons, nous nous écrions aussitôt : « Ah! que je suis malheureux! » Il fallait se souvenir de ce que nous ressentions en apprenant qu'un autre avait eu le même malheur [1].

CHAPITRE XXVII.

LE MAL N'EXISTE POINT NATURELLEMENT DANS LE MONDE; NOUS SEULS POUVONS L'Y METTRE.

Comme on ne met pas un but pour le manquer, de même la nature du mal n'existe point dans le monde [2].

CHAPITRE XXVIII.

NE PAS LIVRER SON AME A QUELQU'UN QUI PUISSE LA TROUBLER.

Si quelqu'un livrait ton corps au premier venu, tu en serais sans doute indigné : et tu ne rougis point d'abandonner ton âme en permettant au premier qui te dit des injures de la troubler et de l'agiter à son gré?

CHAPITRE XXIX.

RÉFLÉCHIR AVANT D'AGIR.

IL FAUT CONSIDÉRER CE QU'EXIGE LA PHILOSOPHIE, COMME L'ATHLÈTE CONSIDÈRE CE QU'EXIGENT LES JEUX OLYMPIQUES.

1. Ne fais rien sans considérer auparavant ce qui doit précéder et ce qui doit suivre l'action que tu projettes. Si tu enfreins cette règle, tu commenceras gaiement ton entreprise, parce que tu n'en auras pas prévu les suites; mais, apercevant enfin ce qu'elle a de difficile, tu te retiras honteusement.

1. Epictète met sur la même ligne les inconnus et ceux que nous connaissons intimement, les indifférents et ceux que nous aimons.

2. Κακοῦ φύσις, la nature du mal, un mal qui soit dans la nature même, non dans la volonté. Belle formule de l'optimisme stoïcien. La véritable essence du mal, c'est le mal moral.

2. Tu voudrais remporter la victoire aux jeux olympiques : et moi aussi, en vérité ; car c'est chose glorieuse. Mais examine bien auparavant ce qui précède et ce qui suit une pareille entreprise, et ne la tente qu'après cet examen. Il faudra dès l'abord t'assujettir à une règle sévère ; manger de force [1] ; t'abstenir de friandises ; faire des exercices malgré toi, et aux heures marquées, l'été comme l'hiver ; ne boire ni eau fraîche ni vin à l'aventure ; en un mot, te soumettre sans réserve au maître d'exercices, comme à un médecin. Ensuite il te faudra descendre dans l'arène, et là peut-être te rompre le bras, ou te démettre le pied, avaler beaucoup de poussière, être quelquefois meurtri de coups ; et, après tout cela, courir encore le hasard d'être vaincu.

3. Si tu as fait toutes ces réflexions, sois athlète si tu veux. Mais, sans cette précaution, tu feras comme les enfants, qui, dans leurs jeux, contrefont tour à tour les lutteurs, les joueurs de flûte, les gladiateurs ; qui tantôt sonnent de la trompette, et un instant après représentent des tragédies. Il en sera de même de toi : tu seras successivement athlète, gladiateur, orateur, philosophe ; et, dans le fond de l'âme, tu ne seras rien. Tu imiteras, comme un singe, tout ce que tu verras faire aux autres, et tous les objets te plairont tour à tour, parce que tu n'auras rien entrepris d'après un mûr examen, mais témérairement, et entraîné par la légèreté de ton esprit et de tes désirs.

4. C'est ainsi que certaines gens, voyant un philosophe, ou en entendant un qui parle comme Euphrate [2] (et pourtant qui est-ce qui peut parler comme celui-là ?) forment aussitôt le projet de devenir eux-mêmes philosophes.

5. O homme ! considère d'abord ce que tu veux entreprendre ; examine ensuite ta nature, pour voir si le far-

1. On obligeait les lutteurs à prendre par jour une quantité fixe de nourriture.

2. Euphrate, philosophe égyptien. Ce fut probablement, avec Musonius Rufus, le maître d'Epictète. V. les *Entretiens* d'Epictète, l. IV. Euphrate se donna volontairement la mort pour échapper à la vieillesse.

deau que tu t'imposes est proportionné à tes forces. Tu veux devenir pentathle ou lutteur : regarde auparavant tes bras et tes cuisses, éprouve la force de tes reins; car nous ne sommes pas tous nés pour les mêmes choses.

6. Penses-tu qu'en embrassant la profession de philosophe, tu pourras manger, boire, et vivre aussi délicatement que tu faisais? Il faut veiller, travailler, s'éloigner de ses parents et de ses amis, souffrir les mépris d'un esclave; il faut s'attendre à toutes sortes d'humiliations, à être le dernier dans les honneurs, les charges, devant les tribunaux, en un mot, dans toutes les affaires.

7. Considère bien tout cela; et vois si tu veux acheter à ce prix la tranquillité de l'âme, la liberté, la constance. Sinon, prends garde de changer à tout moment comme les enfants, d'être aujourd'hui philosophe, demain publicain, ensuite rhéteur, puis intendant du prince. Ces choses ne s'accordent point. Il faut te résoudre à n'être qu'un seul homme, bon ou méchant. Il faut que tu accordes tes soins à la partie maîtresse de toi-même [1] ou aux choses du dehors. Il faut que tu travailles à acquérir les biens intérieurs ou extérieurs; c'est-à-dire qu'il faut que tu soutiennes le caractère d'un philosophe, ou d'un homme ordinaire.

CHAPITRE XXX.

NOS DEVOIRS RÉSULTENT DES RAPPORTS ÉTABLIS PAR LA NATURE.

Tous les devoirs se mesurent en général par les rapports qui lient les hommes entre eux. C'est ton père? ton devoir est d'en prendre soin, de lui céder en tout, de souffrir ses réprimandes et ses mauvais traitements. Mais ce père est méchant! Qu'importe? La nature t'avait-elle lié nécessairement à un bon père? Non, mais à un père. Ton frère t'a fait une injustice? remplis tes devoirs envers lui, et ne considère point ce qu'il a fait, mais ce que tu dois faire et ce que la nature exige de toi. En effet,

1. La raison.

personne ne peut t'offenser si tu ne le veux ; et tu ne seras blessé véritablement que lorsque tu croiras l'être. Suis cette règle, aie toujours devant les yeux les rapports mutuels établis entre les hommes, et tu connaîtras facilement tes devoirs envers un concitoyen, un voisin, un général [1].

CHAPITRE XXXI.

LA VRAIE PIÉTÉ. D'OU VIENNENT NOS MURMURES CONTRE LA PROVIDENCE.

1. Sache que le principal fondement de la religion est d'avoir des opinions droites sur les dieux ; de croire qu'ils existent, qu'ils gouvernent le monde avec autant de justice que de sagesse ; d'être persuadé que tu dois leur obéir, et te soumettre sans murmurer à tous les événements, comme étant produits par une intelligence infiniment sage. Avec cette opinion des dieux, tu ne pourras jamais te plaindre d'eux, ni les accuser de négligence à ton égard [2].

1. Ce chapitre sur la loi morale rappelle la définition des lois dans Montesquieu : « les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Montesquieu s'est inspiré des jurisconsultes romains, qui eux-mêmes furent disciples des stoïciens.

« Il y a, dit Montesquieu, une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux... Les êtres particuliers et intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites, mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites ; avant qu'il y eût des lois, il y avait des rapports de justice possibles ; dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous les rayons n'étaient pas égaux » La vraie loi de l'humanité est, ajoute Montesquieu, « la *raison humaine*, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. » — « La justice est un rapport de convenance qui existe entre deux choses ; ce rapport est toujours le même. »

« Les lois, dit-il encore, sont relatives à la la nature et au principe du gouvernement ; elles sont relatives au physique du pays, au climat glacé, brûlant ou tempéré, à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin, elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce qu'on appelle l'*esprit des lois*. »

2. Voir les *Entretiens* : « Nous sommes si ingrats, que, sur les merveilles même que la Providence a

2. Mais il n'est qu'un moyen d'atteindre ce but; c'est de renoncer à toutes les choses sur lesquelles tu n'as aucun pouvoir, et de ne placer ton bonheur ou ton malheur que dans ce qui dépend de toi : car, si tu prends pour un bien ou pour un mal quelques-unes de ces choses étrangères, il faut nécessairement que, te voyant frustré de ce que tu désires, ou affligé des maux que tu crains, les auteurs de ton infortune deviennent l'objet de tes plaintes et de ton aversion.

3. En effet, la nature inspire à tous les animaux de l'éloignement et de la haine pour les choses qui leur paraissent nuisibles, et pour leurs causes : le même instinct les porte, au contraire, à rechercher ce qui leur est utile, et à en aimer les causes. Il est donc impossible que celui qui croit avoir reçu quelque dommage en aime l'auteur, tout comme il ne peut se réjouir du mal même qu'il éprouve.

4. Tel est le motif des reproches qu'un fils fait à son père, quand celui-ci lui refuse ce qui passe pour des biens : de là aussi la guerre cruelle d'Étéocle et de Polynice qui s'égorgèrent pour avoir regardé l'un et l'autre le trône comme un grand bien : de là enfin tant de murmures contre la Providence de la part du laboureur, du pilote, du marchand, de l'époux qui vient de perdre sa femme ou ses enfants, car la piété envers les dieux se mesure sur le bien qu'ils font [1] : ainsi tout homme qui a

faites en notre faveur, bien loin de lui rendre grâces, nous l'accusons et nous nous plaignons d'elle. Cependant, grands dieux! pour peu que nous eussions un cœur sensible et reconnaissant, une seule chose de la nature, et la moindre même, suffirait pour nous faire sentir la Providence et le soin qu'elle a de nous.

« Si nous avions du sens, nous ne ferions autre chose toute notre vie, et en public et en particulier, que de rendre grâces à la Providence de tous les biens que nous en avons reçus et dont nous jouissons à tous les moments de notre vie. Oui, en bêchant, en labourant, en mangeant, en nous promenant, en nous levant, en nous couchant, à chaque action, nous nous écrierions : *Que la Providence est grande!* Tout retentirait du son de ces paroles divines : *Que la Providence est grande!* Mais vous êtes ingrats et aveugles. Il faut donc que je le dise pour vous, et que, vieux, boiteux, pauvre et infirme, je répète sans cesse : *Que la Providence est grande!*

« Si j'étais rossignol ou cygne, je ferais ce qui est du cygne ou du rossignol. Je suis homme, j'ai la raison en partage : que dois-je donc faire? Louer la Divinité. C'est ce que je ferai toute ma vie, et j'exhorte tous les hommes à se joindre à moi. »

1. La piété en effet, selon Epictète, est de la reconnaissance.

soin de régler ses désirs et ses aversions selon ce qu'il convient, travaille en même temps à se rendre pieux.

5. Quant aux libations, aux sacrifices, aux prémices que l'on a coutume d'offrir aux dieux, chacun doit suivre en ce point la coutume de son pays, et les présenter avec pureté, sans hypocrisie, sans négligence, sans avarice, mais aussi sans une somptuosité qui excède ses moyens.

CHAPITRE XXXII.

COMMENT CONSULTER LES ORACLES. NOUS AVONS NOTRE ORACLE EN NOUS.

1. Lorsque tu vas consulter l'oracle, tu ignores ce qui en fait doit arriver, et tu vas pour l'apprendre. Mais si tu étais philosophe, tu saurais, sans le secours du devin, quelle sera la qualité de l'événement : car si c'est une des choses qui ne sont pas en ton pouvoir, ce ne peut être ni un bien ni un mal pour toi.

2. N'apporte donc auprès du devin ni désir ni aversion; car alors tu ne l'aborderais qu'en tremblant : sois persuadé au contraire que tout ce qui peut arriver est indifférent et ne te regarde point, et que, de quelque nature que soit l'événement, il dépendra de toi d'en faire un bon usage, sans qu'on puisse t'en empêcher. Présente-toi donc avec confiance devant les dieux, comme si tu venais leur demander des conseils. Quand ils auront prononcé leurs oracles, songe à la dignité de ceux que tu viens de prendre pour guides, et de qui tu mépriseras l'autorité si tu désobéis.

3. Cependant ne va consulter le devin que comme Socrate voulait qu'on y allât, c'est-à-dire sur les choses seules où toutes les recherches n'ont pour objet que ce qui doit arriver, et où on ne peut tirer secours ni de la raison, ni des règles d'aucun autre art pour connaître cet objet. S'il est question, par exemple, de t'exposer au danger pour la défense de ton ami ou de ta patrie, il est inutile d'interroger l'oracle sur le parti que tu dois prendre

dans cette circonstance; car si le devin te déclarait qu'il lit dans les entrailles des victimes quelque chose de funeste, il est certain que ce signe t'annoncerait, ou la mort, ou la perte de quelque membre, ou l'exil : mais la droite raison, d'accord avec les dieux, ne t'en prescrirait pas moins de sacrifier tes jours pour sauver ta patrie ou ton ami. Crois-en alors un devin plus éclairé; c'est Apollon Pythien, qui chassa de son temple celui qui avait vu égorger son ami sans le secourir [1].

CHAPITRE XXXIII.

PRÉCEPTES DIVERS SUR LA CONSTANCE, LA GRAVITÉ, LA TEMPÉRANCE, LA PUDEUR.

1. Prescris-toi désormais une certaine règle, un certain caractère constant, qui te serve de loi, et dont tu ne t'écartes jamais, soit au milieu de la société, soit quand tu seras seul avec toi-même.

2. Garde le silence le plus souvent; ne dis que les choses nécessaires, et toujours en peu de mots. Nous parlerons rarement, si nous ne parlons que lorsque le temps et les circonstances l'exigent. Ne nous entretenons jamais de choses frivoles; ne parlons ni des combats de gladiateurs, ni des jeux du cirque, ni des athlètes, ni de la qualité des mets et des vins, sujet ordinaire des conversations. Mais gardons-nous surtout de parler des hommes, soit pour les blâmer, soit pour les louer, ou pour les comparer entre eux.

3. Si tu le peux, fais tomber, par tes discours, la conversation de tes amis sur ce qui est convenable : si tu es avec des étrangers, garde le silence.

4. Ne ris ni longtemps, ni souvent, ni avec excès.

5. Refuse, s'il se peut, de jurer pour quelque chose que ce soit; ou du moins ne jure que très-rarement.

1. Allusion à une légende que raconte Simplicius. Deux amis, qui se rendaient à Delphes, furent attaqués par des voleurs; l'un fut tué, l'autre s'enfuit sans secourir son camarade, et alla consulter l'oracle de Delphes. Mais l'oracle le repoussa en lui disant : « Tu n'es pas pur. »

6. Évite de manger au dehors, et fuis surtout les festins publics. Si tu ne peux absolument t'en dispenser, redouble alors d'attention sur toi-même, de peur de prendre insensiblement les manières du peuple. Car si ton compagnon est impur, tu le deviens nécessairement aussi, quelque pur que tu puisses être [1].

7. N'use des choses nécessaires au corps, telles que le boire, le manger, les habits, les maisons, les domestiques, qu'autant que l'exige le simple besoin; et mets des bornes à tout ce qui ne sert qu'à l'ostentation ou à la mollesse.

8. Si l'on te rapporte que quelqu'un a mal parlé de toi, ne t'amuse point à te justifier; réponds seulement : « Il n'a pas connu mes autres défauts, car il aurait dit encore plus de mal de moi. »

9. Il n'est pas nécessaire d'aller souvent aux théâtres; mais quand l'occasion d'y paraître s'y présente, ne favorise aucun des partis [2], et ne cherche à plaire qu'à toi

1. V. les *Entretiens* : « De deux choses l'une : ou celui qui se laisse entraîner souvent à causer, à dîner, et généralement à vivre avec d'autres, leur deviendra semblable; ou il les convertira à ses mœurs. Placez, en effet, un charbon éteint auprès d'un charbon allumé, le premier éteindra le second, ou le second allumera le premier. En face d'un semblable péril, il faut y regarder à deux fois avant de se laisser entraîner à de pareilles liaisons avec les hommes ordinaires; il faut se rappeler qu'on ne saurait se frotter à un individu barbouillé de suie, sans attraper soi-même de la suie. Que feras-tu, en effet, s'il te parle de gladiateurs, de chevaux, d'athlètes, ou ce qui est encore pis, s'il je parle des hommes; s'il te dit : « Un » tel est un méchant homme; un tel » est honnête; ceci a été bien fait; » cela l'a été mal? » Et si c'est un moqueur, un persiffleur, une mauvaise langue? avez-vous donc les ressources du musicien, qui, dès qu'il a pris sa lyre, et qu'il en a touché les cordes, reconnaît celles qui ne sont pas justes et accorde son instrument? Avez-vous donc le talent de Socrate, qui, dans toute liaison, savait amener à ses sentiments celui avec qui il vivait? Et d'où vous viendrait ce talent? Forcément, ce serait vous qui seriez entraînés par les hommes ordinaires. Et pourquoi sont-ils plus forts que vous? Parce que toutes ces sottises, c'est avec conviction qu'ils les disent; tandis que vous, toutes ces belles choses, c'est des lèvres seulement que vous les dites. Aussi sont-elles dans votre bouche sans force et sans vie; aussi prend-on en dégoût les exhortations qu'on vous entend faire, et la misérable vertu que vous vantez à tort et à travers. C'est là ce qui fait que les hommes ordinaires vous battent. Car partout la conviction est forte, partout la conviction est invincible. Jusqu'au moment donc où tous ces beaux principes seront profondément gravés en vous, et où vous serez devenus assez forts pour n'avoir rien à craindre, je vous conseille d'y regarder à deux fois avant de descendre au milieu des hommes ordinaires; autrement, tout ce que dans l'école vous aurez écrit en vous, s'y fondra jour à jour comme la cire au soleil. Tenez-vous donc bien loin du soleil, tant que vos principes seront de cire. »

2. Les partis des cochers verts ou des cochers bleus.

seul, c'est-à-dire ne désire de voir arriver que ce qui arrive, et sois satisfait que la victoire demeure à celui qui a vaincu : par ce moyen tu attendras l'événement avec tranquillité. Évite surtout de prendre part aux acclamations, aux éclats de rire, et à tous les grands mouvements des spectateurs; et, à ton tour, ne fais pas de longs récits de ce qui s'est passé au théâtre : car rien de tout cela ne peut contribuer à te rendre meilleur; et tu semblerais avoir admiré le spectacle [1].

10. Ne va point aux lectures publiques des poëtes et des orateurs, et ne t'y laisse pas entraîner légèrement. Si tu y assistes, conserve la décence et la gravité, et ne sois pas importun.

11. Quand tu dois avoir un entretien avec quelqu'un, surtout avec un des premiers de la ville, représente-toi ce qu'aurait fait à ta place Socrate ou Zénon. En suivant

1. « *Nil admirari.* » Le Sage ne s'étonne point des choses du dehors : il ne saurait rien admirer de ce qui est étranger à l'âme.

V. sur la contenance à garder au théâtre les *Entretiens* d'Epictète : « Un procurateur de l'Empire avait favorisé un histrion d'une manière inconvenante, et le public lui avait dit des injures; il était venu alors raconter ces injures à Epictète, et il s'indignait contre ceux qui les lui avaient adressées. — Qu'ont-ils fait de mal, lui dit celui-ci? Ils ont donné des marques de leur faveur, tout comme toi... Qui la multitude peut-elle imiter, si ce n'est vous qui êtes au-dessus d'elle? Et, quand elle va au théâtre, sur qui a-t-elle les yeux, si ce n'est sur vous? » Vois, dit-on, comme l'intendant de » César regarde le spectacle! Il a crié! » Je crierai donc, moi aussi. Il trépigne d'enthousiasme! Je trépignerai donc aussi. Ses esclaves, assis » à ses côtés, poussent des clameurs! » Moi, je n'ai pas d'esclaves; je vais à » moi seul, si je le puis, en pousser » autant que tous. » Il te fallait savoir, quand tu es entré au théâtre, que tu y entrais pour servir de règle et d'exemple aux autres, sur la manière dont on doit regarder. Pourquoi donc t'ont ils injurié? parce que tout homme hait ce qui le contrarie. Ces gens voulaient qu'un tel fût couronné; toi tu voulais que ce fût un autre : ils te contrariaient, tu les contrariais. Tu t'es trouvé le plus fort; ils ont fait ce qu'ils pouvaient faire : ils ont injurié qui les contrariait. Que voudrais-tu donc? que tu fisses ce que tu veux, et que ces gens ne pussent même pas dire ce qu'ils veulent?... Que conclure de là? Que tu devais te dire, en arrivant au théâtre, non pas : « Il faut que Sophron soit » couronné; » mais, « J'aurai soin dans » cette occasion que ma volonté soit » conforme à la nature. Personne ne » m'est plus cher que moi-même. Il » serait donc ridicule de me nuire à » moi-même pour faire triompher l'un » des comédiens. Quel est celui que » je veux voir vainqueur? Celui qui » le sera. De cette façon celui qui » vaincra sera toujours celui que » j'aurai voulu. » — « Mais je veux, » dis-tu, que la couronne soit à Sophron! » Fais célébrer alors dans ta maison tous les jeux que tu voudras, et proclame-le vainqueur aux jeux Néméens, aux Pythiens, aux Isthmiques et aux Olympiques. Mais en public, pas d'empiétement : ne t'arroge pas ce qui appartient à tous. Sinon, supporte les injures; car, lorsque tu agis comme la multitude, tu te mets toi-même à son niveau. »

de pareils modèles, tu tireras sans incertitude bon parti de tout événement.

12. Si tu vas rendre hommage à quelque homme puissant, imagine-toi que tu ne le trouveras pas chez lui, que tu ne seras pas reçu, que sa porte te sera fermée, ou qu'il ne s'occupera pas de toi. Après toutes ces réflexions, si ton devoir t'y appelle, souffre ce qui t'arrive, et ne dis pas : cela n'en valait pas la peine [1] ; car c'est le langage du vulgaire et de ceux sur qui les choses extérieures ont trop de pouvoir.

13. Dans les entretiens que tu auras avec tes amis, garde-toi de parler sans cesse de tes exploits ou des dangers que tu as courus; car si tu prends plaisir à les raconter, les autres n'en trouvent point à les entendre.

14. Évite encore de faire le plaisant et le bouffon ; car le pas est glissant, et tu courrais risque de prendre insensiblement les mœurs du peüple, et de perdre l'estime de tes amis.

15. Il est également dangereux de tenir des discours obscènes. Si tu assistes à quelques-unes de ces conversations, et que l'occasion soit favorable, reprends avec vigueur celui qui se permet ces propos indécents; ou du moins fais-lui connaître ton mécontentement par ton silence, par la rougeur de ton front, et par la sévérité de ton visage.

CHAPITRE XXXIV.

SUR LA TEMPÉRANCE.

Si quelque idée voluptueuse vient s'offrir à ton imagination, retiens-toi comme sur tous les autres objets, de peur que cette idée ne t'entraîne. Ne cède pas d'abord à l'impulsion du désir, et prends quelque délai. Compare ensuite les instants, celui de la jouissance, et celui du repentir et des remords qui la suivront : n'oublie pas,

1. Si ce qu'on fait est vraiment un devoir, il n'y a point de peine devant laquelle on doive reculer, et on ne doit point se préoccuper des choses extérieures.

surtout, la satisfaction intérieure qui t'attend et les louanges que tu te donneras à toi-même, si tu résistes. Quand tu auras fixé pour toi le moment où tu peux jouir, prends garde de te laisser vaincre par le charme et les délices de la volupté : oppose-leur le plaisir plus grand encore de remporter cette victoire sur toi-même, et de pouvoir te rendre ce témoignage.

CHAPITRE XXXV.

NE POINT S'INQUIÉTER DES JUGEMENTS D'AUTRUI.

Ne crains point d'être aperçu en faisant une action que tu as jugée convenable, quoiqu'il puisse arriver que le peuple lui donne une interprétation maligne : car si cette action est mauvaise, ne la fais point; et si elle est bonne, que t'importe le blâme de ceux qui te condamnent injustement?

CHAPITRE XXXVI.

COMMENT IL FAUT SE CONDUIRE DANS UN FESTIN.

Ces propositions : il est jour, il est nuit, sont très-vraies si on les énonce séparément; mais elles sont fausses si on les joint ensemble : de même, dans un festin, celui qui s'empare exclusivement de tout ce qu'on sert de meilleur, fait une chose très-utile pour son corps, mais très-malhonnête si l'on considère la communauté et l'égalité qui doivent subsister entre des convives. Lors donc que tu seras à la table de quelqu'un, souviens-toi, non-seulement de ne pas t'occuper de la qualité des mets relativement au corps, mais aussi de ne pas t'écarter du respect que tu dois au maître du festin.

CHAPITRE XXXVII.

NE POINT PRENDRE UN RÔLE AU-DESSUS DE SES FORCES.

Si tu prends un rôle qui soit au-dessus de tes forces, tu le joues mal, et tu abandonnes celui que tu pouvais remplir avec distinction.

CHAPITRE XXXVIII.

NE PAS BLESSER SA RAISON, PARTIE MAÎTRESSE DE SON AME.

Comme, en te promenant, tu évites avec soin de marcher sur un cor, ou de te donner une entorse, prends garde de même, dans l'usage de la vie, de blesser cette partie maîtresse de ton âme qui doit être la règle de ta conduite. Si tu observes ce précepte dans toutes tes actions, le succès en sera plus sûr.

CHAPITRE XXXIX.

LES BESOINS DU CORPS SONT LA MESURE DES RICHESSES.

Les besoins du corps doivent être pour chacun la mesure des richesses, comme le pied est celle du soulier. En te renfermant dans ces bornes, tu tiendras toujours un juste milieu : si tu les passes, tu seras entraîné dans le désordre comme dans un précipice. Il en sera de même des souliers, s'ils excèdent la mesure de ton pied : tu voudras d'abord des souliers dorés, ensuite de pourpre, puis brodés ; car il n'y a plus de limite pour celui qui a une fois passé celle du besoin.

CHAPITRE XL.

LA SAGESSE, LA PUDEUR, LA MODESTIE SONT LA VRAIE PARURE DES JEUNES FILLES.

Les filles ont à peine atteint l'âge de quatorze ans, que les hommes leur donnent le nom de dames : elles commencent à se parer, et mettent toutes leurs espérances dans leurs ornements. Mais il leur faut faire comprendre qu'elles ne peuvent plaire et se faire respecter que par leur sagesse, leur pudeur et leur modestie.

CHAPITRE XLI.

DES SOINS DU CORPS.

Un signe certain de stupidité, c'est de s'occuper beaucoup de son corps, de s'exercer longtemps, de boire long-

temps, de manger longtemps, de donner beaucoup de temps aux nécessités purement corporelles. Toutes ces fonctions ne doivent se faire qu'en passant : c'est à cultiver notre esprit que nous devons donner tous nos soins [1].

CHAPITRE XLII.

CELUI QUI SE FAIT DU TORT N'EN FAIT QU'A LUI-MÊME.

Si quelqu'un te fait du tort, ou dit du mal de toi, souviens-toi qu'il le croit convenable pour lui : il n'est donc pas possible qu'il renonce à son propre sentiment pour suivre le tien. S'il juge mal, c'est à lui seul qu'il fait tort, comme il est le seul qui se trompe : car si quelqu'un accuse de fausseté un bon syllogisme, ce n'est pas le syllogisme qui en souffre, mais celui qui fait un faux raisonnement. Si tu sais appliquer cette règle, tu supporteras patiemment tous ceux qui parleront mal de toi ; car, à chaque injure que tu en recevras, tu te diras : Cet homme en a jugé ainsi [2].

1. Saint Mathieu, v, 1, « Ne vous » inquiétez ni de la nourriture néces- » saire à la vie, ni des vêtements qui » doivent couvrir votre corps.

» Considérez les oiseaux du ciel ; ils » ne sèment point, ils ne moissonnent » point, ils n'amassent rien dans les » greniers ; cependant votre père cé- » leste les nourrit...

» Et qui d'entre vous peut, avec tous » ses soins, ajouter à sa taille la hau- » teur d'une coudée...

» Soyez donc sans inquiétude, et » ne dites point : que mangerons- » nous, que boirons-nous ? ou : de » quoi nous vêtirons-nous. Ce sont là » les soins qui occupent les païens ; » mais pour vous votre Père connaît » tous vos besoins.

» Cherchez donc avant tout le royau- » me de Dieu et sa justice, et toutes ces » choses vous seront données par sur- » croit. »

2. Voir les *Entretiens* : « S'il est réel, comme le disent les philosophes, qu'il est impossible aux hommes de désirer autre chose que ce qu'ils jugent utile, et de vouloir autre chose que ce qu'ils jugent convenable, pourquoi nous emporter contre la plupart d'entre eux ? — Ce sont des filous et des voleurs, dis-tu ! — Qu'est-ce donc que les filous et les voleurs ? Des gens qui se trompent sur ce qui est bon et sur ce qui est mauvais. Par suite est-ce l'indignation ou la pitié qu'ils doivent t'inspirer ? Montre-leur qu'ils se trompent, et tu verras comment ils cesseront de faire mal. S'ils ne voient pas leur erreur, ils n'ont rien qu'ils puissent préférer à leur opinion. — Quoi donc ! ce voleur et cet adultère ne devraient-ils pas périr ? — Ne parle pas ainsi ; mais dis plutôt : « Cet homme qui s'égare et qui se » trompe sur les sujets les plus im- » portants, cet homme aveuglé, non » dans ces yeux du corps qui distin- » guent le blanc du noir, mais dans » ces yeux de l'esprit qui distin- » guent le bien du mal, ne devrait-il » pas périr ? » Et si tu parles ainsi, tu reconnaîtras combien ton dire est inhumain, combien il ressemble à celui-ci : « Cet homme aveugle et » sourd ne devrait-il pas périr ? » Car, si le plus grand de tous les dommages est d'être privé des plus grands

CHAPITRE XLIII.

CHAQUE CHOSE A DEUX ANSES.

Chaque chose a deux anses; l'une, qui la rend très-facile à porter, et l'autre, très-difficile. Si ton frère te fait une injustice, ne va pas considérer seulement l'injustice; car c'est là le côté désavantageux : mais songe plutôt que c'est ton frère, et que vous avez été élevés ensemble. Si tu envisages la chose sous ce point de vue, tu la trouveras supportable [1].

CHAPITRE XLIV.

ÊTRE PLUS RICHE OU PLUS ÉLOQUENT, CE N'EST PAS ÊTRE MEILLEUR.

C'est mal raisonner que de dire : Je suis plus riche que vous, donc je suis meilleur; je suis plus éloquent, donc

biens, et si le plus grand de tous les biens est un jugement droit, pourquoi t'emporter encore contre celui qui en est privé?

» O homme, il ne faut pas que les torts des autres produisent sur toi un effet contraire à la nature; aie pitié d'eux plutôt. Laisse-là ces mots de colère et de haine, ces exclamations de la multitude : « Quelle canaille! Quel être odieux! » Es-tu donc, pour ta part, devenu sage en un jour? Te voilà bien sévère!

» Pourquoi donc nous emportons-nous? Parce que nous attachons du prix à ce qu'on nous enlève. N'attache pas de prix à ton manteau, et tu ne t'emporteras pas contre son voleur. Tant que tu attacheras quelque prix à ces choses-là, c'est de toi que tu devras être mécontent, et non pas des autres.

» Vois un peu : tu as de beaux vêtements, tandis que ton voisin n'en a pas; tu as une fenêtre; veux-tu les y mettre à l'air? Il ne sait pas quel est le bien de l'homme, et s'imagine que c'est un bien d'avoir de beaux vêtements; ce que tu crois toi-même; et il ne viendrait pas te les prendre! Tu montres un gâteau à des gourmands, et tu le manges seul; et tu veux qu'ils ne te l'arrachent pas! Ne les tente pas; n'aie pas de fenêtre; ne mets pas à l'air tes vêtements. Moi, avant-hier, j'avais une lampe de fer devant mes dieux pénates; j'entendis du bruit à ma porte; je courus, et je trouvai qu'on avait enlevé ma lampe. Je me dis que celui qui l'avait volée n'avait pas fait une chose déraisonnable. Qu'arriva-t-il donc? Je dis : « De- » main tu en auras une de terre » cuite. »

» Marche droit et libre, en mettant désormais ta confiance dans ces principes. Quel est l'homme dont rien ne vient à bout? Celui que ne tire de son calme rien de ce qui est en dehors de son libre arbitre. Cela posé, j'énumère toutes les occasions possibles; et, comme on dit en parlant d'un athlète : « Il a vaincu le premier sur » lequel le sort l'a fait tomber; mais » en eût-il vaincu un second? Eût-il » vaincu, s'il eût fait chaud? s'il eût » été à Olympie? » de même ici je » dis : « Si tu mets de l'argent devant » lui, il en fera fi; mais la gloriole? » Mais les insultes? Mais les éloges? » Mais la mort? Pourrait-il en triom- » pher également? Et s'il avait la » fièvre? Et s'il était dans une hu- » meur noire? » Voilà pour moi l'athlète qui ne serait jamais vaincu. » (Trad. COURDAVEAUX.)

1. Belle pensée, qui montre une fois de plus que le sage peut « tirer le bien de tout. »

je suis plus vertueux. Mais cette conséquence est bien tirée : Je suis plus riche que vous, donc mes richesses surpassent les vôtres ; je suis plus éloquent, donc mes discours valent mieux que les vôtres. Mais toi, tu n'es ni discours ni richesses.

CHAPITRE XLV.

NE POINT VOULOIR JUGER LES AUTRES.

Quelqu'un prend le bain de bonne heure ; ne dis pas qu'il fait mal de se baigner, mais qu'il se baigne de bonne heure : un autre boit beaucoup de vin ; ne dis pas qu'il fait mal de boire, mais qu'il boit beaucoup. Car avant de connaître les motifs qui les font agir, comment peux-tu savoir s'ils font mal [1] ? En jugeant ainsi, tu cours toujours risque de voir une chose et de prononcer sur une autre.

CHAPITRE XLVI.

POINT D'OSTENTATION DANS LES PAROLES ; LE PHILOSOPHE SE RECONNAÎT A SES ACTES.

1. Ne dis jamais que tu es philosophe, et ne débite point de belles maximes devant les ignorants ; mais fais tout ce que ces maximes prescrivent [2]. Dans un festin, par exemple, ne dis point comment il faut manger, mais mange comme il faut. Souviens-toi combien Socrate était éloigné de toute espèce d'ostentation. Les jeunes gens allaient le prier de les recommander à d'autres philosophes ; et il les y conduisait, sans se plaindre du peu de cas qu'on faisait de lui [3].

2. Si l'on agite devant des ignorants quelque question de philosophie, garde le silence ; car il y a bien du dan-

1. Le mal, pour les stoïciens, ne peut être qu'un mal moral, un mal d'intention ; et nous n'avons point le droit de juger les intentions d'autrui. « Ne jugez point, et vous ne serez point jugés ; ne condamnez point, et vous ne serez point condamnés. » Saint Luc, ch. VI.

2. « Que votre main gauche ne sache pas ce que fait votre droite. » St Mathieu, VI, 3.

3. Pour Socrate, il y avait deux dialectiques, celle des paroles et celle des actions. La meilleure définition de la vertu, c'est de la pratiquer.

ger à rejeter aussitôt ce que l'on n'a pas digéré. Lorsqu'un quelqu'un dira que tu ne sais rien, si tu écoutes ce reproche sans t'émouvoir, sache que dès lors tu commences à faire des progrès dans l'étude de la sagesse : car les brebis ne vont pas montrer à leur berger combien elles ont mangé d'herbe ; mais, après se l'être appropriée par une bonne digestion, elles portent de la laine et du lait. De même ne va pas faire une vaine ostentation de savoir devant des ignorants ; mais prouve par tes actions le bon usage que tu as fait des préceptes de la philosophie.

CHAPITRE XLVII.

POINT DE VANITÉ. CACHONS NOS BONNES ŒUVRES.

Si tu as bien réglé tes désirs et tes appétits, n'en tire point vanité ; si tu ne bois que de l'eau, ne dis point à tout propos que tu ne bois que de l'eau. Si tu veux t'exercer au travail et à la patience pour toi, et non pour les autres, n'embrasse point les statues[1] ; mais si tu es tourmenté par une soif ardente, prends de l'eau fraîche dans ta bouche, rejette-la aussitôt sans l'avaler, et ne le dis à personne[2].

CHAPITRE XLVIII.

PORTRAIT DE L'IGNORANT. PORTRAIT DU SAGE.

1. État et caractère de l'ignorant : il n'attend jamais de lui-même son bien ou son mal, mais des choses extérieures. État et caractère du philosophe : il n'attend que de lui-même tout son bien et tout son mal.

2. Signes par lesquels on connaît qu'un homme fait des progrès dans l'étude de la sagesse : il ne blâme ni ne

1. Comme les suppliants, d'après Simplicius ; comme Diogène en hiver, d'après d'autres commentateurs.

2. Saint Mathieu, VI. « Lorsque » vous jeûnez, ne prenez pas un air » triste, comme les hypocrites qui » prennent un visage pâle et défait, » afin que les hommes s'aperçoivent » qu'ils jeûnent. Je vous le dis en vé- » rité, ils ont reçu leur récompense ; » mais vous, lorsque vous jeûnez, » parfumez-vous la tête et lavez-vous » le visage, afin que ce ne soient pas » les hommes qui s'aperçoivent que » vous jeûnez, mais votre Père qui » est dans le secret ; et votre Père qui » voit ce qui se passe dans le secret, » vous en récompensera. » — Remarquer le contraste avec la doctrine stoïcienne : *Gratuita est virtus, virtutis præmium ipsa virtus.*

loue personne; il ne se plaint de personne; il n'accuse personne : il ne parle point de lui comme s'il était un homme important, ou qu'il sût quelque chose : s'il rencontre quelque obstacle qui retarde ou empêche l'exécution de ses projets, il ne s'en prend qu'à lui-même : si quelqu'un le loue, il se moque en secret de cet adulateur : si on le reprend, il ne se justifie pas; mais, comme les convalescents, il se tâte et s'observe, de peur d'interrompre ce commencement de guérison avant que sa santé soit entièrement rétablie.

3. Il est le maître absolu de ses désirs; il n'a d'aversion que pour ce qui, dépendant de nous, est contraire à la nature : il ne veut rien avec trop d'empressement : si on le traite d'imbécile et d'ignorant, il ne s'en met pas en peine : enfin il se défie de lui-même, comme d'un ennemi et d'un homme qui lui tend sans cesse des piéges [1].

CHAPITRE XLIX.

SUR LES COMMENTATEURS.

Si quelqu'un se vante d'entendre et d'expliquer les ouvrages de Chrysippe [2], dis en toi-même : Si Chrysippe eût écrit avec moins d'obscurité, cet homme n'aurait donc rien dont il pût se glorifier. Mais moi, quel est mon but? De connaître la nature pour la suivre. Je demande donc quel est son meilleur interprète. On me dit que c'est Chrysippe. Je vais à lui. Mais je n'entends point ses écrits. Je cherche alors quelqu'un qui me les explique. Jusqu'ici il n'y a pas un grand mérite à tout cela. Quand j'ai trouvé cet interprète, il me reste à mettre en pratique les préceptes du philosophe; c'est la seule chose dont on puisse me louer. Car si je me contente d'admirer l'explication des livres de Chrysippe, je ne suis qu'un simple

1. « La charité est patiente, elle » est bienfaisante; elle n'est point jalouse, elle n'est point téméraire, elle » ne s'enfle point. Elle souffre tout, » elle croit tout, elle espère tout, elle » supporte tout. » Saint PAUL, I, *Cor.*, XII, 12.

2. Chrysippe, « la colonne du Portique », né à Soles, en Silicie, successeur de Cléanthe et de Zénon comme chef de l'école stoïcienne. Ce fut l'homme qui écrivit le plus de l'antiquité.

grammairien, et non un philosophe ; avec cette différence, que j'explique Chrysippe au lieu d'Homère. Lors donc que quelqu'un me propose de lui expliquer Chrysippe, je suis bien plus honteux de ne pas montrer des actions conformes à ses préceptes, que de ne pas entendre ses écrits [1].

CHAPITRE L.

RESTER FIDÈLE A SES MAXIMES.

Demeure fidèle à ces maximes et observe-les comme des lois que tu ne peux violer sans impiété. Ne te mets pas en peine de tout ce qu'on dira sur ton compte ; car cela ne dépend pas de toi.

CHAPITRE LI.

NE POINT DIFFÉRER SON PERFECTIONNEMENT MORAL. PRENDRE SOCRATE POUR MODÈLE.

1. Jusques à quand différeras-tu de mettre le bien en pratique, et d'obéir en tout à la voix de la raison ? Tu viens d'entendre les maximes qui doivent régler ta vie,

1. V. les *Entretiens* d'Epictète : « Montre-moi tes progrès. Si je disais » à un athlète : Montre-moi tes épaules, » et qu'il me répondit : « Voici » les plombs dont je me sers. » — « Va-t'en voir ailleurs avec ces plombs, » lui dirais-je. Ce que je veux voir, » c'est le parti que tu sais en tirer. » Toi de même, tu me dis : « Prends ce » livre de Chrysippe sur la volonté, » et vois comme je l'ai lu. » — Esclave, ce n'est pas là ce que je cherche, mais ta façon de te porter vers les choses ou de les repousser, de les désirer ou de les fuir.... Si elle y est conforme, montre-le moi, et je te dirai que tu es en progrès. Si elle n'y est pas conforme, va-t'en, et non-seulement commente ton livre, mais encore écris-en toi-même de pareils. Et à quoi cela te servirait-il ? Ne sais-tu pas que le livre entier coûte cinq deniers ? Et par conséquent celui qui le commente peut-il te sembler valoir plus de cinq deniers ?

» — A quoi nous sert donc Chrysippe ? — Il te répond lui-même : « A » t'apprendre que ce ne sont point des » chimères que les choses qui font le » calme en nous et qui y amènent la » tranquillité ! Prends mes livres, et » tu y verras combien tout ce qui nous » donne cette tranquillité est réel et » conforme à la nature ! » Quel bonheur n'est-ce pas là ? Quel bienfaiteur que celui qui nous montre la route ! Eh bien ! les hommes ont élevé des temples et des autels à Triptolème, parce qu'il leur a donné une nourriture plus douce ; et celui qui a trouvé, mis en lumière, et produit devant tous les hommes la vérité, non pas sur les moyens de vivre, mais sur les moyens de vivre heureux, est-il quelqu'un de vous qui lui ait construit un autel ou un temple, qui lui ait élevé une statue ou qui remercie Dieu à cause de lui ? Quoi ! pour le don de la vigne ou du froment, nous offrons des sacrifices de reconnaissance ; et, quand on a déposé dans notre intelligence un fruit d'où devait sortir la démonstration de la vérité au sujet du bonheur, nous n'en rendrons aucune action de grâces à Dieu ! »

(Trad. COURDAVEAUX.)

tu leur as donné ton consentement ; quel nouveau maître attends-tu donc encore pour commencer à réformer tes mœurs ? Tu n'es plus un enfant, mais un homme fait. Si tu persistes dans l'indolence et l'inaction, si tu renvoies d'un jour à l'autre le soin de te corriger, si tu ajoutes délais sur délais, résolutions sur résolutions, tu vivras et mourras comme un ignorant, sans t'apercevoir que tu n'as fait aucun progrès dans l'étude de la sagesse.

2. Commence donc dès aujourd'hui à vivre en homme qui tend à la perfection. Que tout ce qui te paraîtra le meilleur soit pour toi une loi inviolable. Si la douleur ou la volupté, la gloire ou l'infamie s'offrent à toi, souviens-toi que c'est alors le moment du combat, que les jeux olympiques t'appellent, qu'il n'est plus temps de reculer, enfin que ton progrès ou ta ruine dépendent du gain ou de la perte de la victoire.

3. C'est ainsi que Socrate est parvenu à ce haut degré de sagesse où on l'a vu, ne s'attachant jamais à d'autre objet que la droite raison. Pour toi, quoique tu ne sois pas encore Socrate, tu dois pourtant vivre comme l'ayant choisi pour modèle.

CHAPITRE LII.

LES TROIS PARTIES DE LA PHILOSOPHIE. MORALE, PHYSIQUE, LOGIQUE. SUPÉRIORITÉ DE LA MORALE.

La première et la plus nécessaire partie de la philosophie est celle qui traite de la pratique des préceptes ; par exemple, de l'obligation de ne point mentir [1]. La seconde a pour objet les démonstrations, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles il ne faut point mentir [2]. La troisième donne la preuve de ces démonstrations, et en détermine la nature : comme, par exemple, ce qui en fait la force et la certitude ; ce que c'est que démonstration, conséquence, contradiction, vérité, fausseté [3]. Cette troisième partie est nécessaire pour la seconde, et la seconde pour

1. La morale pratique.
2. La *morale* théorique, qui déduit de la nature des choses les raisons des devoirs, et qui se confond ainsi avec la science de la nature ou *physique*.
3. La *Logique*.

la première; mais la première est la plus nécessaire de toutes, et celle où l'on doit s'arrêter davantage. Nous renversons cet ordre, nous nous arrêtons particulièrement à la troisième; elle consume seule notre temps et nos soins, et nous négligeons entièrement la première : nous mentons sans scrupule; mais nous sommes toujours prêts à prouver, par de solides raisons, qu'il ne faut point mentir.

CHAPITRE LIII.

CHERCHER SA LIBERTÉ DANS LA RÉSIGNATION A LA NÉCESSITÉ.

En toute occasion, aie toujours présentes à la mémoire ces pensées :

« Jupiter, et toi, Destinée, conduisez-moi partout où » vous avez arrêté dans vos décrets que je dois aller; je » suis prêt à vous suivre constamment; en effet, quand » je vous résisterais, je serais coupable, et il faudrait toujours vous suivre malgré moi[1].

» Celui qui cède à la nécessité est véritablement sage » et habile dans la connaissance des secrets des dieux[2].

» O Criton, si les dieux le veulent ainsi, qu'il en soit » ainsi[3]!

» Anytus et Mélitus peuvent bien me faire mourir; mais » ils ne sauraient me nuire[4]. »

1. Vers de Cléanthe, poëte et philosophe Stoïcien, né à Assos, disciple et successeur de Zénon. V. *Entret.*, II, 16; IV, 1; IV, 4. M. Anton., VI, 42; X, 28.

2. Vers d'Euripide. On ne sait de quelle tragédie ils sont tirés. V. *Fragm.* ap. Barnef., p. 513 et ap. Musgr. Fr. 120, p. 600.

3. Platon, *Criton.* V. *Entret.*, I, 4; III, 22; IV, 4.

4. Platon, *Apologie.* V. *Entret.*, II, 2; III, 23.

APPENDICE

AU

MANUEL D'ÉPICTÈTE[1]

I.

Rien n'est insupportable à l'homme raisonnable que ce qui est sans raison.

II.

La grandeur de l'esprit ne se mesure pas par l'étendue, mais par la certitude et la vérité des opinions.

III.

Quelqu'un peut-il t'empêcher de te rendre à la vérité connue, ou te forcer d'approuver ce qui est faux? Tu vois donc que tu as un libre arbitre que rien ne peut te ravir.

IV.

Si j'aime mon corps, si je suis attaché à mon bien, je suis perdu; me voilà esclave. J'ai fait connaître par où je puis être pris.

V.

Diogène a fort bien dit que le seul moyen de conserver sa liberté est d'être toujours prêt à mourir sans peine.

VI.

Le bonheur et le désir ne peuvent se trouver ensemble.

1. Cet appendice, composé de pensées choisies dans les *Entretiens* d'Epictète, a été ajouté au *Manuel* par Dacier et Naigeon. Il a l'avantage d'éclaircir plusieurs passages du *Manuel*.

VII.

Le sage sauve sa vie en la perdant.

VIII.

L'attention est nécessaire à tout, jusque dans les plaisirs mêmes. As-tu vu quelque chose dans la vie où la négligence fasse qu'on s'en acquitte mieux?

IX.

Ne faut-il pas que je me venge et rende le mal qu'on m'a fait?— Tu oublies qu'on ne t'a point fait de mal, puisque le bien et le mal ne sont que dans ta volonté. D'ailleurs, si un homme s'est blessé lui-même en te faisant une injustice, pourquoi veux-tu te blesser toi-même en la lui rendant ?

X.

La présomption est surtout ce qui nous perd. A peine avons-nous goûté la philosophie du bout des lèvres, nous voulons faire les sages et être utiles aux autres, nous entreprenons de réformer le monde. Eh! mon ami, réforme-toi auparavant toi-même. Présente-lui ensuite un homme que la philosophie a formé. En mangeant avec les hommes, en te promenant avec eux, instruis-les par ton exemple, cède-leur à tous, préfère-les tous à toi, supporte-les tous : tu leur seras utile.

XI.

Tu quittes ton enfant quand il est fort mal, parce que tu l'aimes, dis-tu, et n'as pas le courage de le voir souffrir. Si c'est là l'effet de l'amitié, il faut donc que tous ceux qui l'aiment, sa mère, sa nourrice, ses frères, ses sœurs, son précepteur l'abandonnent, et qu'il demeure entre les mains de ceux qui ne l'aiment point? Quelle injustice et quelle barbarie! En bonne foi, dans tes maladies voudrais-tu avoir des amis qui t'aimassent avec cette tendresse?

XII.

Je veux être assis à l'amphithéâtre au banc des sénateurs. — Mon Dieu ! tu vas te donner beaucoup de peine, et être bien pressé. — Mais je ne saurais voir commodément les jeux sans cela. — Ne les vois point : quelle nécessité que tu les voies? — Si c'est l'envie d'être assis sur ce banc qui t'y fait aller, attends qu'on sorte. Quand le spectacle sera fini, tu iras t'asseoir sur ce banc tant désiré, et tu y seras fort à ton aise.

XIII.

Tu as acquis beaucoup de belles choses, tu es riche ; mais le meilleur te manque, la constance, la résignation, l'exemption de trouble et de crainte. Tout pauvre que je suis, je suis plus riche que toi : je ne me soucie point d'avoir de patron à la cour, je ne me soucie point de ce qu'on pourra dire de moi au prince, et je ne flatte personne. Tu as des vases d'or et d'argent, mais toutes tes pensées, tous tes désirs, toutes tes inclinations, toutes tes actions sont de terre.

XIV.

On ne donne ici rien pour rien. Tu veux parvenir au consulat : il faut briguer, prier, solliciter, baiser la main de celui-ci, de celui-là ; pourrir à sa porte ; faire mille bassesses, mille indignités ; envoyer tous les jours de nouveaux présents. Et qu'est-ce qu'être consul ? C'est faire porter devant soi douze faisceaux de verges, s'asseoir trois ou quatre fois sur un tribunal, donner des jeux et des fêtes au peuple : voilà tout. Et pour être libre de passions et de trouble, pour avoir de la constance et de la magnanimité, pour pouvoir dormir en dormant et veiller en veillant, pour n'avoir ni angoisses ni craintes, tu ne veux rien donner, tu ne veux prendre aucune peine ; juge toi-même si tu as raison.

XV.

Tu espères être heureux, dès que tu auras obtenu ce

remercie de n'avoir que de saines opinions et des désirs réglés et conformes à la nature?

LXXIV.

Que ne fait un banquier pour examiner l'argent qu'on lui donne? Il emploie tous ses sens, la vue, le tact, l'odorat, l'ouïe. Il ne se contente pas de faire sonner une pièce une fois, deux fois; à force d'examiner les sons, il devient presque musicien. Nous sommes tous banquiers sur ce que nous croyons qui nous regarde. Point d'attention, point d'application que nous n'ayons pour nous empêcher d'être trompés. Mais s'agit-il de notre raison, s'agit-il d'examiner nos opinions, de peur qu'elles ne nous séduisent, nous sommes paresseux et négligents comme si cela ne nous regardait point, car nous ne connaissons pas le dommage que cela nous cause.

LXXV.

Quand j'entends appeler quelqu'un heureux parce qu'il est favori du prince, je demande d'abord qu'est-ce qui lui est arrivé. — *Il a obtenu un gouvernement de province.* — Mais a-t-il obtenu en même temps tout ce qu'il faut pour la bien gouverner. — *Il a eu une préture.* — Mais a-t-il tout ce qu'il faut pour être préteur? Ce ne sont pas les dignités qui rendent heureux, c'est de les bien remplir et d'en faire un bon usage.

LXXVI.

S'il y a un art de bien parler, il y a aussi un art de bien entendre.

LXXVII.

D'où vient que les ignorants sont toujours plus forts que vous dans les disputes, et qu'ils vous réduisent enfin à vous taire? C'est qu'ils sont fortement persuadés de leurs fausses maximes, et que vous ne l'êtes encore que faiblement de la vérité des vôtres : elles ne partent point du cœur, elles ne naissent que sur les lèvres; c'est pourquoi elles sont débiles et mortes : elles exposent à la risée publique cette misérable vertu dont vous vous mêlez de

parler, et elles fondent ainsi comme la cire au soleil. Éloignez-vous donc du soleil, pendant que vous n'avez encore que des opinions de cire.

LXXVIII.

Un joueur de luth n'a pas plutôt pris son luth qu'il voit les cordes qui ne sont pas d'accord, et qu'il les accorde sans peine. Pour vivre sûrement dans le commerce des hommes, le sage doit avoir l'art de faire d'eux ce que le joueur de luth fait de ses cordes : voir ceux qui sont discordants, les accorder et les ramener à l'harmonie; cet art, Socrate l'a eu.

LXXIX.

L'école du philosophe est comme la boutique du médecin. On n'y va point pour avoir du plaisir, mais pour y sentir une douleur salutaire. L'un a une épaule démise, l'autre un abcès; celui-là y porte une fistule, celui-ci une plaie à la tête. Le plaisir les guérira-t-il?

LXXX.

J'examine les hommes, ce qu'ils disent, ce qu'ils font, non pour les blâmer ou pour m'en moquer, mais je m'en fais l'application à moi-même, en disant : « Commets-je les mêmes fautes? Quand cesserai-je? Quand me corrigerai-je? Il n'y a que peu de temps que je faisais comme ces gens-là. Je ne pèche plus de même, grâces en soient rendues aux dieux. »

LXXXI.

» Si Socrate, dis-tu, se fût sauvé, il aurait encore été » utile aux hommes. » Eh! mon ami, ce que Socrate dit et fit en refusant de se sauver et en mourant pour la justice, nous est bien plus utile que tout ce qu'il aurait dit et fait après s'être sauvé.

LXXXII.

Il faut que la mort vienne à nous tôt ou tard. Dans quelle occupation nous surprendra-t-elle? Un laboureur

VII.

Prends l'habitude de commander à la gourmandise, au sommeil, à la luxure, à la colère.

VIII.

Ne fais rien de honteux en présence des autres ni dans le secret. Que ta première loi soit de respecter toi-même.

IX.

Que l'équité préside à toutes tes actions, qu'elle accompagne toutes tes paroles.

X.

Que la raison te conduise jusque dans les moindres choses [1].

XI.

Souviens-toi bien que tous les hommes sont destinés à la mort.

XII.

La fortune se plaît à changer : elle se laisse posséder, elle s'échappe. Éprouves-tu quelques-uns de ces revers que les destins font éprouver aux mortels? sache les supporter avec patience; ne t'indigne pas contre le sort. Il est permis de chercher à réparer nos malheurs; mais sois bien persuadé que la fortune n'envoie pas aux mortels vertueux des maux au-dessus de leurs forces [2].

XIII.

Il se tient parmi les hommes de bons discours et de mauvais propos. Ne te laisse pas effrayer par de vaines paroles : qu'elles ne te détournent pas des projets honnêtes que tu as formés.

XIV.

Tu te vois attaqué par le mensonge? prends patience, supporte ce mal avec douceur [3].

XV.

Observe bien ce qui me reste à te prescrire; que personne par ses actions, par ses discours, ne puisse t'engager à rien dire, à rien faire qui doive te nuire un jour [4].

1. V. Epictète, *Entretiens*, I, II.
2. Epictète : Ἀνέχου καὶ ἀπέχου.
3. V. *Manuel*, XXXV.
4. V. *Manuel*, XXXIII, 9.

XVI.

Consulte-toi bien avant d'agir : crains, par trop de précipitation, d'avoir à rougir de ta folie. Dire et faire des sottises est le partage d'un sot.

XVII.

Ne commence rien dont tu puisses te repentir dans la suite. Garde-toi d'entreprendre ce que tu ne sais pas faire, et commence par t'instruire de ce que tu dois savoir. C'est ainsi que tu mèneras une vie délicieuse [1].

XVIII.

Ne néglige pas ta santé : donne à ton corps, mais avec modération, le boire, le manger, l'exercice. La mesure que je te prescris est celle que tu ne saurais passer sans te nuire.

XIX.

Que ta table soit saine, que le luxe en soit banni.

XX.

Evite de rien faire qui puisse t'attirer l'envie.

XXI.

Ne cherche point à briller par des dépenses déplacées, comme si tu ignorais ce qui est convenable et beau. Ne te pique pas non plus d'une épargne excessive. Rien n'est préférable à la juste mesure, qu'il faut observer en toutes choses.

XXII.

N'entame point un projet qui doive tourner contre toi-même : réfléchis avant d'entreprendre [2].

XXIII.

N'abandonne pas tes yeux aux douceurs du sommeil avant d'avoir examiné par trois fois les actions de ta journée. Quelle faute ai-je commise ? Qu'ai-je fait ? A quel devoir ai-je manqué ? Commence par la première de tes actions, et parcours ainsi toutes les autres. Reproche-toi ce que tu as fait de mal ; jouis de ce que tu as fait de bien [3].

XXIV.

Médite sur les préceptes que je viens de te donner, travaille à les mettre en pratique, apprends à les aimer. Ils te condui-

1. V. *Manuel*, XXIX.
2. V. *Manuel*, IV, XXIX.
3. Epictète aime à citer et à commenter cette maxime. V. les *Entretiens*.

ront sur les traces de la divine vertu; j'en jure par celui qui a transmis dans nos âmes le sacré quaternaire [1], source de la nature éternelle.

XXV.

Avant de rien commencer, adresse tes vœux aux immortels, qui seuls peuvent consommer ton ouvrage. C'est en suivant ces pratiques que tu parviendras à connaître par quelle concorde les dieux sont liés aux mortels, quels sont les passages de tous les êtres, et quelle puissance les domine. Tu connaîtras, comme il est juste, que la nature est, en tout, semblable à elle-même. Alors tu cesseras d'espérer ce que tu espérais en vain, et rien ne te sera caché [2].

XXVI.

Tu connaîtras que les hommes sont eux-mêmes les artisans de leurs malheurs [3]. Infortunés! ils ne savent pas voir les biens qui sont sous leurs yeux; leurs oreilles se ferment à la vérité qui leur parle. Combien peu connaissent les vrais remèdes de leurs maux! C'est donc ainsi que la destinée blesse l'entendement des humains! Semblables à des cylindres fragiles, ils roulent çà et là, se heurtant sans cesse, et se brisant les uns contre les autres.

XXVII.

La triste discorde, née avec eux, les accompagne toujours et les blesse, sans se laisser apercevoir. Il ne faut pas lutter contre elle, mais la fuir en cédant.

XXVIII.

O Jupiter, père de tous les humains, vous pourriez les délivrer des maux qui les accablent, et leur faire connaître quel est le génie funeste auquel ils s'abandonnent.

1. Chez les pythagoriciens, la monade ou l'unité représente Dieu même, parce qu'elle n'est engendrée par aucun des nombres, qu'elle les engendre tous, qu'elle est simple et sans aucune composition. La dyade, ou dualité, est l'image de la nature créée, parce qu'elle est le premier produit de l'unité, parce qu'elle est composée, parce qu'ayant des parties elle peut se décomposer et se dissoudre. La monade et la dyade réunies forment le ternaire, et représentent l'immensité de tout ce qui existe, être immuable et matière changeante. Le quaternaire est encore un emblème de la divinité, parce qu'il renferme les quatre nombres dont l'addition donne la décade. La décade contient tous les nombres et est l'emblème de l'univers.

2. V. les *Entretiens* d'Epictète et les *Pensées* de Marc-Aurèle.

3. C'est l'idée dominante de la morale stoïcienne.

XXIX.

Mortel, prends une juste confiance. C'est des dieux mêmes que les humains tirent leur origine : la sainte nature leur découvre tous ses secrets les plus cachés. Si elle daigne te les communiquer, il ne te sera pas difficile de remplir mes préceptes. Cherche des remèdes aux maux que tu endures ; ton âme recouvrera bientôt la santé.

XXX.

Mais abstiens-toi des aliments que je t'ai défendus. Apprends à discerner ce qui est nécessaire dans la purification et la délivrance de l'âme[1]. Examine tout, donne à la raison la première place, et, content de te laisser conduire, abandonne-lui les rênes.

XXXI.

Ainsi, quand tu auras quitté tes dépouilles mortelles, tu monteras dans l'air libre, tu deviendras un dieu immortel, incorruptible, et la mort n'aura plus d'empire sur toi.

(*Trad.* LÉVESQUE.)

II

LA MORALE DE SOCRATE, ANTÉCÉDENT DE LA MORALE D'ÉPICTÈTE.

I

Doctrine socratique du souverain bien.

I. On s'est appuyé sur quelques phrases des *Mémorables* et sur une partie du *Protagoras*, pour attribuer à Socrate une théorie analogue à celle de son disciple Aristippe et à celle que plus tard professa Epicure. Cependant Socrate plaçait si peu le bien dans le plaisir, qu'il considérait au contraire toutes les voluptés comme le plus grand obstacle à la connaissance et à la pratique du vrai bien. La tempérance est la première qualité du *dialecticien en discours et en œuvres*. Par cette doctrine, Socrate est le vrai prédécesseur des Stoïciens.

D'abord, selon lui, le plaisir enlève à l'esprit cette liberté de

1. Les pythagoriciens croyaient, par l'abstinence et les purifications, pouvoir communiquer avec les dieux et participer à leur science. Des sages, suivant Porphyre, se sont quelquefois crevé les yeux pour mieux apercevoir la vérité intérieure en se détachant du spectacle des choses terrestres.

développement qui lui est nécessaire pour voir le bien et l'accomplir. Non-seulement la volupté empêche de faire le bien, mais elle *force* à faire le mal (ἀναγκάζει); elle n'est donc pas le bien [1]. C'est ce que Socrate dit formellement dans les *Mémorables* de Xénophon. « Que pensez-vous de maîtres qui empêchent le bien et forcent au mal? (Τὰ μὲν ἄριστα κωλύοντας, τὰ δὲ κάκιστα ἀναγκάζοντας;)—Qu'ils sont aussi *mauvais* que possible (ὡς δυνατὸν κακίστους)...—Ceux qui ne maîtrisent pas la volupté sont donc dans la pire des servitudes? — Assurément. »

A la perte de la *liberté*, se joint celle de la *sagesse*. « *La sagesse, le plus grand des biens* (σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν), ne vous semble-t-elle pas détournée des hommes par l'intempérance, qui les pousse vers le mal contraire [2]? » C'est comme un esprit de vertige (ἐκπλήξασα) qui empêche de voir le bien. « Quelle différence y a-t-il entre l'intempérant et l'animal le plus incapable de science? Comment distinguer de la brute celui qui, ne portant jamais ses regards vers le *bien*, ne cherche que l'*agréable* (τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ δ' ἥδιστα ζητεῖ). Il n'est donné qu'à l'homme tempérant de rechercher le *mieux* en toutes choses, et de distinguer dialectiquement les genres [3]. »

Voilà une antithèse marquée et suivie entre *plaisir, esclavage, ignorance*, d'une part, et *bien, liberté, science dialectique*, d'autre part. Comment donc prêter à Socrate la morale du plaisir, qu'il vient de réfuter méthodiquement [4]?

Mais, dit-on, on trouve dans ce chapitre même un paragraphe en contradiction avec le reste, et qui semble faire consister le bien, sinon dans le plaisir brutal du moment, du moins dans un calcul qui, comme la sagesse d'Epicure, ne règle et ne domine le plaisir que pour le rendre plus vif et plus sûr.

On répond d'ordinaire en rejetant l'erreur sur le compte de Xénophon. Mais y a-t-il vraiment erreur? Aujourd'hui encore, après avoir réfuté directement la morale du plaisir, n'ajoute-t-on pas qu'elle n'atteint pas même son but, qu'elle ne réalise pas ses séduisantes promesses, et que le *plaisir* lui échappe tout comme le *bien*. Le système du plaisir compromet le plaisir même, et se détruit par ses propres conséquences. C'est

1. « La substance du bien, dira de même Epictète, réside dans le libre arbitre, que nulle nécessité ne peut entraindre, » ἡ προαίρεσις ἀνανάγκαστος. Le stoïcisme, exagérant la doc- » de Socrate, ne voudra pas seulement que l'homme tempère ses désirs, mais qu'il les supprime. (V. *Manuel*, II.)

3. *Mém.*, IV, V.

4. C'est plutôt, à l'avance, la morale de Zénon et d'Epictète.

ce que le bon sens de Socrate avait compris : « Avez-vous pensé » à une chose, Euthydème ? — A quoi ? — L'agréable *même* (καὶ » ἐπὶ τὰ ἡδέα), auquel l'intempérance paraît seule nous faire » arriver, elle est elle-même impuissante à l'atteindre, tandis » que la tempérance, plus que tout le reste, cause du plaisir » (ἥδεσθαι ποιεῖ). — Et comment ? — C'est que l'intempérance, » ne nous permettant pas d'endurer la faim, la soif, les veilles, » qui seules rendent agréables le boire, le manger, le repos et » le sommeil, quand on a attendu patiemment le moment où » ces choses deviennent le plus agréables, — nous empêche » de trouver un plaisir sensible à satisfaire les nécessités de » chaque jour ; la tempérance, au contraire, qui seule nous » fait supporter les besoins, est aussi seule à produire un plai- » sir digne de mention. — C'est entièrement vrai[1]. »

Le sens évident de ce passage, c'est que la recherche exclusive du plaisir ne peut même pas arriver au but qu'elle se propose. Est-ce une raison pour croire que, d'après Socrate, la seule fin de la tempérance soit de procurer le plaisir, qui serait ainsi le seul bien ? Socrate n'ajoute-t-il pas immédiatement qu'après nous avoir privés de la liberté, de la sagesse, du plaisir même, l'intempérance nous prive de la *vérité*, et nous rend impropres à la *dialectique ?* La dialectique, la philosophie, voilà le but de la vie tout entière. Socrate n'a jamais prêché la singulière vertu qu'il flétrit si spirituellement dans le *Phédon*, en faisant le portrait de ces hommes, calculateurs raffinés de leurs plaisirs, qui sont tempérants par intempérance. Le passage qui précède prouve seulement que le plaisir n'est pas mauvais en lui-même, quand il n'a aucun résultat fâcheux pour la santé du corps ou de l'âme. Sans être le bien, le plaisir est déjà un bien, fugitif sans doute et momentané, mais qui en soi n'a rien de blâmable. Et cela est vrai même du plaisir physique.

Cependant Socrate trouvait plus de perfection à être affranchi des besoins matériels, et il concevait la vie divine comme supérieure aux voluptés du corps[2]. Il n'en excluait pas pour cela tout sentiment agréable, et ne la réduisait pas à l'absolue impassibilité, mais il considérait la pure volupté de la sagesse, qui n'est point le remède à un besoin, comme bien supérieure aux plaisirs du corps, nés de la privation et toujours mélangés de

1. *Mém.*, ibid et sq.

2. *Mém.*, I, VI, 10. — Cf. Epictète, *Manuel*, XV : « Si non-seulement tu prends avec modération les biens sensibles que la nature t'offre, mais que même tu les dédaignes, alors tu seras le collègue des dieux. »

peine. Il ne poussait pas l'austérité morale jusqu'à supprimer le sentiment, comme les stoïciens; mais il absorbait le sentiment dans la raison, et croyait la véritable joie, la suprême félicité, inséparable de la science. Cette synthèse du *plaisir* et du *savoir*, encore vague dans Socrate, se résoudra en opposition dans les systèmes plus étroits du cyrénaïsme et du cynisme, prédécesseurs de l'épicurisme et du stoïcisme; seul, l'esprit compréhensif de Platon sut maintenir, en l'éclaircissant, l'unité de la joie et de la science dans le bien. Le développement même de ces trois tendances chez les disciples de Socrate semble indiquer que la pensée de ce dernier fut large sans être assez précise.

II. Chaque paragraphe de Xénophon a, pour ainsi dire, son pendant chez l'auteur des *Dialogues*.

Dans le *Protagoras*, Platon semble prêter à son maître cette doctrine, que le plaisir est le bien et la fin dernière de tout acte. Mais il ne faut pas confondre la réfutation d'un adversaire avec l'exposition d'une théorie personnelle. Ne savons-nous pas qu'à chaque instant Socrate, pour mieux réfuter ses interlocuteurs, se plaçait à leur point de vue? Dans le *Protagoras*, il veut prouver que nul ne choisit sciemment le pire à la place du meilleur, que par conséquent la vertu est une science, et peut être enseignée. Pour cela, il adopte provisoirement l'hypothèse même du vulgaire, d'après laquelle le plaisir est le bien; et il prouve que, même en suivant cette voie, on arrive encore à la conclusion définitive : la vertu est une science.

« Te semble-t-il, Protagoras, qu'un homme vive bien, s'il » vit dans la douleur et les tourments? — Non. — Mais s'il » mourait après avoir passé sa vie dans les plaisirs, ne jugerais- » tu pas qu'il a bien vécu? — Oui. »

Protagoras s'est trop hâté de répondre; il va être obligé de revenir en arrière, mais sans pouvoir justifier ni sa première affirmation ni sa négation ultérieure; ce dont Socrate profitera.

« Vivre dans les plaisirs est donc un bien, et vivre dans la » douleur un mal? — Pourvu, répondit-il, qu'on ne goûte que » des plaisirs honnêtes. — Mais quoi? Protagoras, ne recon- » nais-tu pas, avec la plupart des hommes, que certaines » choses, quoique agréables, sont mauvaises, et que d'autres, » quoique douloureuses, sont bonnes? — Sans doute, je le » pense. — Et *en tant qu'elles sont agréables*, à cause de cela

» ne sont-elles pas bonnes, à moins qu'il n'en résulte, d'ail-
» leurs, quelque suite fâcheuse? Et les choses douloureuses
» ne sont-elles pas, par la même occasion, mauvaises en tant
» que douloureuses? — Je ne sais, Socrate, me dit-il, si je dois
» répondre ainsi, d'une manière absolue, que tout ce qui est
» agréable est bon, et tout ce qui est douloureux, mauvais.
» Mais il me paraît plus sûr, non-seulement pour la dispute
» présente, mais pour être conséquent avec toute ma vie, de
» dire qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes,
» d'autres douloureuses qui ne sont pas mauvaises, et d'autres
» qui le sont; et, enfin, qu'il y en a une troisième espèce, qui
» n'est ni l'un ni l'autre, ni bonne ni mauvaise. — N'appelles-
» tu point agréables celles que le plaisir accompagne, ou qui
» font plaisir? — Assurément. — Je te demande donc si, en
» tant qu'agréables, elles ne sont pas bonnes; et le sens de ma
» question est, *si le plaisir lui-même n'est point* UN *bien*. — Je
» réponds à cela, Socrate, comme tu réponds toi-même tous
» les jours, que c'est une chose à examiner. Si cet examen
» nous paraît appartenir à notre sujet, et que d'ailleurs LE *bon*
» *et l'agréable* nous semblent être la même chose, nous l'accor-
» derons, sinon nous disputerons[1]. »

Protagoras ne va pas jusqu'à distinguer ces deux choses : *un* bien, et *le* bien. Il eût pu accorder que le plaisir, en tant que plaisir, est déjà *bon*, sans être *le bien*, et tout en étant un mal à un autre point de vue.

Socrate, acceptant provisoirement ce principe que l'agréable et le bon sont identiques, va montrer, à la fin, combien une telle doctrine est contradictoire. Il prend d'abord en main, avec son ironie habituelle, la cause de Protagoras. — « Si on nous deman-
» dait : qu'entendez-vous par être vaincu par le plaisir? Je leur
» répondrais : Écoutez, nous allons tâcher de vous l'apprendre,
» Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans les occa-
» sions suivantes que cela arrive? Par exemple, vous vous lais-
» sez vaincre par le manger, le boire, les plaisirs de l'amour,
» toutes choses agréables, et vous faites des actions mauvaises,
» quoique vous les connaissiez comme telles? Ils en convien-
» draient. Par quel endroit dites-vous qu'elles sont mauvaises?
» Est-ce parce qu'elles vous causent ce sentiment de plaisir
» momentané, et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles
» vous exposent par la suite à des maladies, à l'indigence, et
» à beaucoup de maux semblables? Et si elles n'étaient sujettes

1. Voy. le *Protagoras* (trad. Cousin), p. 103.

» à aucune suite fâcheuses, et qu'elles ne vous procurassent » que du plaisir; les regarderiez-vous encore comme des maux, » lorsqu'elles ne vous donneraient que du plaisir, de toute » manière et en toute occasion? Quelle autre réponse, Prota- » goras, pensons-nous qu'ils nous feraient sinon qu'elles ne » sont pas mauvaises à cause du sentiment agréable qu'elles » excitent en eux au moment de la jouissance, mais à cause » des maladies et des autres maux qu'elles traînent à leur » suite? — Je pense, dit Protagoras, que la plupart répon- » draient ainsi. »

Le vulgaire, en effet, ne connaît pas ce qui est bon ou mauvais en soi et pour notre raison, indépendamment de son effet présent ou à venir sur notre sensibilité. En cela, il penche instinctivement vers l'épicurisme.

« Mais, en causant des maladies, ces choses causent de la » douleur; elles en causent pareillement en engendrant la » pauvreté. Ils en conviendraient, ce me semble. — Protagoras » en tomba d'accord. — O hommes, ces choses ne vous pa- » raissent donc mauvaises, comme nous le disions, Prota- » goras et moi, que parce qu'elles aboutissent à la douleur, et » qu'elles vous privent d'autres plaisirs. — Ils l'avoueraient » sans doute. — Si nous leur faisions à présent la question con- » traire, en leur disant : Vous qui prétendez que certaines choses » désagréables sont bonnes (gymnase, traitement des maladies » par le feu, diète..., etc.), dites-vous qu'elles sont bonnes » parce que, dans le moment, elles vous causent les dernières » douleurs et des peines très-vives? N'est-ce pas plutôt parce » que vous leur devez dans la suite votre santé?... — Ils en » conviendraient, je pense. — Ces choses ne sont donc bonnes » que parce qu'elles se terminent par le plaisir, et qu'elles » vous délivrent des peines, ou qu'elles les éloignent de vous. » *Pouvez-vous* nommer *quelque autre* MESURE que le plaisir et » la douleur que *vous* ayez en vue pour *assurer que ces choses* » *sont bonnes?* — Ils diraient que non selon moi. »

Il faudrait être inattentif pour ne pas reconnaître que Socrate expose ici l'opinion du vulgaire, en laissant entrevoir une *mesure supérieure* que ni la foule ni Protagoras ne connaissent; et cette mesure, c'est l'idée rationnelle du bien [1].

« Vous tenez donc la douleur pour un mal, et le plaisir pour » un bien, puisque vous dites que la joie même est mauvaise

1. Par là Socrate expose et réfute d'avance toute la doctrine d'Epicure; il prépare ainsi et devance le stoïcisme. Comparer le *De finibus* de Cicéron.

» lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle » vous procure, ou qu'elle vous cause des peines plus grandes » que ne sont ces plaisirs ; *car si vous aviez qvelque autre mo-* » *tif* d'appeler *la joie mauvaise, vous pourriez nous le dire. Or* » *vous n'en trouverez point.* » (Ce qui ne veut pas dire que Socrate, lui, n'en trouverait pas.) « N'est-ce pas la même chose à » l'égard de la douleur ?... *Si vous aviez en vue quelque autre* » *chose que ce que je dis*, lorsque vous appelez la douleur un » bien, *vous pourriez nous le dire. Or vous ne le pouvez pas...* » Au reste, il *vous est encore libre de revenir sur vos pas*, au » cas que vous appeliez bien quelque autre chose que le plai- » sir, et mal quelque autre chose que la douleur. »

Socrate montre ensuite que, dans l'hypothèse vulgaire, il est absurde de dire : Un homme connaissant l'agréable, ne le fait pas, vaincu par l'agréable. Il ne reste donc plus, dans cette hypothèse, « qu'à peser plaisirs contre plaisirs..., et, si les plai- » sirs l'emportent sur les peines, il faut faire l'action. — Y a- » t-il, leur dirais-je, quelque autre parti à prendre? — *Je suis* » *persuadé qu'ils ne pourraient en assigner un autre.* » Mais alors toute la vertu consiste à savoir peser et *mesurer :* c'est toujours une science, la science de la mesure (μετρητική) : la tempérance est nécessaire même dans la morale du plaisir, et elle s'y résout en une certaine science ; si bien que le vulgaire arrive, lui aussi, à chercher le bien dans la science, et à placer le mal dans l'ignorance ou l'erreur. Le plaisir voulait subsister seul, et il est forcé de faire appel à la raison. Donc le plaisir n'est pas par lui-même *le bien*, quoiqu'il ne soit pas non plus une chose mauvaise en soi. C'est l'opinion de Platon ; c'est aussi celle de Socrate.

Le *Gorgias* contient tous les arguments qu'on peut diriger contre la morale du plaisir. Le plaisir suppose le besoin et la douleur même ; on dit : « Boire ayant soif. » Le plaisir peut accompagner des actions mauvaises : fuir l'ennemi. Le plaisir devient d'autant plus insatiable qu'on veut davantage le satisfaire : le voluptueux est comme un tonneau percé. « Le bien, au con- » traire, est la fin de toutes les actions ; toute le reste doit se » rapporter à lui, et non pas lui aux autres choses... Ainsi il » faut tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et non le » bien en vue de l'agréable [1]... Si la véritable vertu consiste,

1. *Gorgias*, p. 499, e.

» comme tu l'as dit, Calliclès, à contenter ses passions et celles » des autres, tu as raison. Mais, si ce n'est pas cela, si, comme » nous avons été forcés d'en convenir dans le cours de cet » entretien, la vertu consiste à satisfaire ceux de nos désirs » qui, étant remplis, rendent l'homme meilleur, et à ne rien » accorder à ceux qui le rendent pire, peux-tu me dire qu'au- » cun des hommes que tu viens de nommer ait été de ce carac- » tère?... L'agréable et le bon sont-ils donc la même chose? » Non. Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue » de l'agréable? Il faut faire l'agréable en vue du bon [1]. » — Ainsi le plaisir n'est qu'un simple moyen et ne tire sa valeur que du bien auquel il tend.

Ce n'est pas, nous le voyons, dans la sensibilité que Socrate cherchait le bien. Comme le montre sa théorie de la dialectique et de la définition, il n'apercevait dans le bien que le rationnel. Or, c'est la raison qui conçoit la fin universelle, le bien identique au raisonnable ; Socrate en conclut que, chez l'homme, le bien est la *raison* dominant tout le reste, la raison voyant le vrai sans obstacle, par conséquent la science.

Dans Xénophon, Socrate appelle la sagesse le plus grand des biens : τὸ μέγιστον ἀγαθόν, σοφίαν [2]. Il répète à chaque instant que la science est ce qu'il y a de meilleur pour l'homme. « Socrate, » dit à son tour Aristote, regardait comme *fin* la connaissance » de la vertu : Ὥετ' εἶναι τέλος τό γιγνώσκειν τὴν ἀρετήν [3]. » Diogène Laërce nous dit que, d'après Socrate, « il n'y a qu'*un* » *seul* bien, la science, et qu'un seul mal, l'ignorance : Ἔλεγε » δὲ καὶ ἕν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἕν μόνον κακόν, » τὴν ἀμαθίαν [4]. » Le rationnel, seul, a quelque valeur [5]; tout ce qui n'a pas ce caractère est méprisable [6] ; rien de ce qui se fait sans la raison n'est bon [7]. Ainsi s'opère l'intime alliance de l'activité morale et de l'activité scientifique.

Mais si le souverain bien est la science, ce n'est pas à dire que Socrate en exclue la vertu ou le bonheur. Il ne conçoit le bien ni comme une science qui ne produirait pas l'action vertueuse, ni comme une vertu qui ne produirait pas le bonheur

1. *Gorgias*, p. 503, c, d. — V. ces arguments de Socrate contre le plaisir repris par Epictète dans les *Entretiens*.
2. *Mém.*, IV, v.
3. *Ethique à Eudème*, I, v.
4. *Diogène Laërce*, II.
5. Cf. Appendice au *Manuel*, I.
6. Τὸ ἄρρον, ἄτιμον, *Mémorables*, I, II, 53, 54.
7. Οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. Aristote, *Magn Mor.*, I, XXXV. οὔτ' αὖ τοὺς ταῦτα εἰδότας ἀλλὰ ἀντὶ τούτων προῃρῆσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν. Xénophon, *Mém.*, III, IX, 5. — Cf. les *Entretiens d'Epictète*, I.

et s'en passerait, ni comme un bonheur qui se passerait de la vertu et de la science. Sa doctrine, plus compréhensive que celle des cyrénaïques et des cyniques, ou des épicuriens et des stoïciens, embrasse dans une même définition ces trois choses : la science comme principe, la vertu comme conséquence immédiate, et le bonheur comme conséquence finale.

II.

Doctrine socratique du bonheur.

La théorie du bonheur est une des parties les plus originales de la philosophie socratique [1].

Socrate représente souvent le bonheur comme la fin de l'homme. Mais il établit une distinction importante entre deux espèces de bonheur, l'un qui vient du dehors, l'autre qui a son origine dans le fond même de notre activité intellectuelle et morale. Le premier n'est que la *bonne fortune*; εὐτυχία; le second est tout à la fois la vertu et le bonheur, le *bien-faire* et le *bien-être*, εὐπραξία. Quelqu'un demandait à Socrate quel lui semblait être le *meilleur* objet de *soins* pour l'homme : « κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα. » Il s'agit évidemment du but de nos efforts, du souverain bien : κράτιστον. Socrate répondit : « Le *bonheur* du *bien-faire* (εὐπραξία). » On lui demanda de nouveau s'il regardait la *bonne fortune* (εὐτυχία) comme un *objet de soins* (ἐπιτήδευμα, c'est-à-dire ce qu'on acquiert par l'étude et l'exercice). « Pour moi, répondit-il, je regarde comme deux choses con» traires la chance et l'action, τύχην καὶ πρᾶξιν [2]. » Quoi de plus opposé, en effet, que notre passivité à l'égard de l'extérieur, et notre activité intérieure ? « Rencontrer par hasard » (ἐπιτυχεῖν), sans le chercher (μὴ ζητοῦντα), *ce qu'il faut* (τι τῶν » δεόντων), c'est là de la bonne chance (εὐτυχία); mais *bien* » *faire* quelque chose après *étude* et *exercice*, c'est de la *bonne* » *conduite* (εὐπραξία), et ceux qui s'appliquent à cela (ἐπιτη» δεύοντες) me semblent heureux (εὖ πράττειν) [3]. » Ainsi le vrai bonheur a pour condition l'*étude*, μαθόντα, et l'*exercice*, μελετή-

1. Zeller (*Die Philosophie der Griech.* II, p. 61, 64) admet que Socrate adopta la *morale du bonheur*, mais dans le sens utilitaire. Grote est d'accord avec Zeller (*ibid.*, 112, 281). Brandis (*Gesch. der gr.-rom. Phil.*, II, p. 40 et sqq.) a recours à des interprétations inadmissibles. Zeller et Brandis considèrent cette doctrine comme une grande tache dans la philosophie de Socrate. Zeller dit même : « La base » eudémonistique de la morale socra» tique diffère de la philosophie mo» rale des sophistes non en principe, » mais seulement en résultat » (p. 61).

2. *Mém.*, III, IX, 14.

3. C'est déjà en germe la distinction stoïcienne entre ce qui dépend de nous (εὐπραξία) et ce qui n'en dépend pas (εὐτυχία).

σαντα. C'est donc l'union naturelle du *savoir* et de l'*agir* qui le produit. « Socrate regardait comme les *meilleurs* et les plus » chéris des dieux (ἀριστοὺς καὶ θεοφιλεστάτους) ceux qui dans » l'agriculture *font bien* leur office de laboureur (τὰ γεωργικὰ » εὖ πράττοντας), ceux qui dans la médecine font bien leur office » médical, dans la politique leur office politique; mais celui » qui ne fait rien de bien (μηδὲν εὖ πράττοντα), il ne le croyait » ni *utile* (χρήσιμον) ni agréable aux dieux. » Ainsi un homme *de bien*, un homme *sage*, un homme *utile*, *pieux*, *agréable aux dieux*, et par conséquent favorisé des dieux (εὐδαίμων), ou *heureux*, c'est pour Socrate un seul et même homme. *Bien savoir*, c'est *bien faire*: *bien faire*, c'est *être bien*, c'est être heureux. Le meilleur état de l'âme résulte de la meilleure action, qui elle-même résulte du meilleur exercice de l'intelligence. Partout nous retrouvons la même théorie, et la même réduction de tout bien à l'activité raisonnable[1].

Ce passage de Xénophon, si explicite et si plein d'idées, nous révèle la doctrine de Socrate sur le souverain bien de l'homme. On voit à quelle hauteur il place son idéal. Le vrai bien, pour lui, n'est pas un bien venu du dehors, fortuit et instable, qu'on peut toujours perdre parce qu'il n'est jamais identique au fond même de l'âme. Le bien le plus parfait est celui qui est auteur de lui-même, qui se produit lui-même en se connaissant, et par là offre le caractère de l'absolu. Qu'est-ce qu'un bien passif reçu du dehors et comme subi par l'âme? est-ce là vraiment le bien de l'âme? Non, puisqu'il est toujours distinct de l'âme elle-même, indépendant d'elle, et qu'il reste encore extérieur au moment même où il est senti. Appellerons-nous *souverain bien* et *fin suprême* cette jouissance de hasard que nous goûtons sans l'avoir prévue, sans l'avoir voulue, sans l'avoir produite, sans l'avoir méritée? Ce bien n'est pas *mon* bien; il n'est pas ma pensée, mon œuvre; il n'est pas moi-même. Le vrai bien, au contraire, est bien par soi et en soi; il s'appartient à lui-même, parce qu'il s'est lui-même engendré. Il a la spontanéité de la science, avec laquelle il se confond. L'âme enfante sa propre science par la maïeutique; elle enfante aussi son propre bonheur. Tel est l'idéal de Socrate. Et comment l'homme réalisera-t-il cet idéal du bien parfait, sinon en se rendant lui-même heureux par son activité et sa science? Au lieu de *subir* la bonne fortune, il *fera* son propre bien[2]. Dès

1. Cette identité établie par Socrate entre la sagesse, l'utilité, la piété et le bonheur, devient fondamentale dans le stoïcisme. V. *Manuel*, I, XXIV, XXXI.

2. Epictète, *Entretiens*: — τοῦ τὸ ἀγαθόν; ἐν προαιρέσει.

lors ce bien résidera au plus profond de son être, dans son activité et dans son intelligence; ou plutôt ce bien ne fera qu'un avec lui-même : l'homme, étant à lui-même sa joie par la conscience de sa vertu, sera en possession d'une félicité que rien ne pourra lui ravir, et contre laquelle viendront échouer tous les maux du dehors.

Le bonheur a donc son origine dans la raison, et nullement dans la jouissance sensible, ou dans les richesses, ou dans les biens extérieurs. Voyez comment Socrate peint lui-même le bonheur qu'il s'efforce d'acquérir. « Socrate eut avec le so-
» phiste Antiphon un entretien digne d'être raconté. Antiphon
» tâchait d'enlever à Socrate ses disciples. Il vint un jour le
» voir, et lui parla ainsi en leur présence : — Je croyais, So-
» crate, que ceux qui professent la philosophie devaient être
» plus *heureux* (εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίγνεσθαι); mais il me
» semble que tu tires de la philosophie un parti contraire. A la
» manière dont tu vis, un esclave nourri comme toi ne resterait
» pas chez son maître. Tu en es réduit à faire usage des mets
» les plus grossiers et des plus viles boissons. C'est peu d'être
» couvert d'un méchant manteau qui te sert hiver comme été;
» tu n'as ni chaussure ni tunique. De plus, tu refuses de l'ar-
» gent; on *aime* pourtant à s'en procurer (εὐφραίνει); et quand
» on en possède, il fait vivre avec plus de *liberté* et d'*agrément*
» (ἐλευθεριώτερον καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν). Dans toutes les professions
» les élèves suivent l'exemple du maître; si ceux qui te fré-
» quentent te ressemblent, crois bien que tu es *maître* de
» *malheur* (κακοδαιμονίας διδάσκαλος) [1]. » Remarquons que les adversaires de Socrate désignent toujours le bonheur, soit par εὐτυχία, soit par εὐδαιμονία. Ce dernier terme signifie *bon génie, génie favorable*, et place encore l'origine du bonheur dans une chose extérieure à l'âme, dans le génie ou le dieu qui la favorise : c'est toujours de la bonne *fortune*. « Antiphon, répondit
» Socrate, tu me parais croire que je vis bien tristement, et,
» j'en suis sûr, tu aimerais mieux mourir que de vivre comme
» moi. Voyons donc ce que tu trouves de si dur dans ma façon
» de vivre. D'abord ceux qui reçoivent de l'argent sont dans la
» *nécessité* de remplir la condition sous laquelle ils obtiennent
» un salaire. Pour moi, qui n'en reçois point, suis-je forcé de
» m'entretenir avec qui je ne veux pas? » Voilà la réponse à cette opinion du sophiste, qui regardait l'argent comme propre

1. Comparer les *Entretiens d'Épictète*, et voir plus haut les maximes choisies.

à donner la *liberté ;* Socrate lui fait voir que l'argent crée, au contraire, une *servitude.* « Tu méprises mes aliments ; sont-ils » moins salubres que les tiens, moins nourrissants, plus diffi- » ciles à trouver, plus rares et plus chers ? » Voilà pour la question d'*utilité.* Voici maintenant la question d'*agrément :* « Ou bien enfin les mets que tu te procures te sont-ils plus » agréables que les miens ne le sont pour moi ? Ignores-tu que » celui qui mange avec le plus de plaisir a le moins besoin » d'assaisonnements, et que celui qui boit avec le plus de » plaisir ne songe même pas aux boissons qu'il n'a pas. » Ainsi, » même sous le rapport du plaisir, Socrate trouve son genre de vie préférable. Ce n'est pas qu'il prenne pour but dernier le plaisir même ; mais le plaisir honnête, s'il n'est pas le souverain bien, n'est pas non plus un mal. Ce passage rappelle un chapitre que nous avons cité plus haut, et où Socrate montre que la sagesse et la tempérance sont supérieures au vice, même sous le rapport des plaisirs qu'elles procurent. « Quant aux » vêtements, continue Socrate, tu sais qu'on en change pour se » garantir du chaud et du froid, que l'on porte des chaussures » dans la crainte de se blesser en marchant. Eh bien, m'as-tu » vu jamais retenu à la maison par le froid, ou, durant la cha- » leur, disputant l'ombrage à quelqu'un ? ou, enfin, ne pouvant » aller où je voulais, parce que j'avais les pieds blessés ? Tu le » sais, ceux qui ont un corps naturellement faible deviennent, » en s'exerçant (μελετήσαντες), supérieurs, dans les exercices, » même aux hommes plus robustes qui ne sont point exercés, » et ils supportent plus facilement la fatigue ; et tu ne crois pas » qu'après avoir exercé mon corps à supporter tout ce qui lui » survient (συντυγχάνοντα), je ne résisterai pas plus facilement » à toutes choses que toi, qui ne t'exerces pas (μὴ μελετήσαν- » τος) ? » Ici reparaît l'idée de l'exercice et de l'étude conçus comme cause de tout bien véritable et de toute joie. Même en ce qui concerne le physique, c'est celui qui s'est le mieux exercé, qui jouit le plus ou souffre le moins ; — paroles remarquables qui précisent le sens du passage, mal interprété par quelques critiques, sur les effets de la tempérance. Le plaisir sensible, qui paraît d'abord si indépendant du moral, Socrate le fait dépendre, comme tout le reste, de la raison et de l'activité. « Pourquoi ne suis-je pas esclave du ventre et du sommeil » (δουλεύειν γαστρί) ? La cause n'en est-elle pas que je connais » d'autres plaisirs plus doux (ἕτερα ἔχειν τούτων ἡδίω), qui ne me » réjouissent pas seulement par la satisfaction d'un besoin pré-

» sent, mais par l'espérance d'*avantages toujours* durables » (ἐλπίδας παρέχοντα ὠφελήσειν ἀεί)? » Ici se montre bien l'opposition du plaisir momentané et de cette utilité durable, de cette utilité vraie qui se confond avec la vertu et le bonheur. « Tu le » sais, cependant, ceux qui ne croient pas réussir à *faire rien* » *de bien*, ne se réjouissent pas (οὐκ οἰόμενοι μηδὲν εὖ πράττειν); » mais ceux qui croient bien réussir dans l'agriculture, dans la » navigation, ou dans quelque travail que ce soit (ἐργαζόμενοι), » ceux-là se réjouissent (εὐφραίνονται), comme faisant bien et » étant heureux (ὡς εὖ πράττοντες). » C'est, on le voit, le bonheur de la bonne activité, l'εὐπραξία, que Socrate oppose au faux bonheur et aux fausses voluptés dont parle Antiphon. « Penses- » tu donc qu'il y ait dans toutes les choses dont tu parles au- » tant de plaisir que dans la conscience qu'on devient meilleur » soi-même, et qu'on acquiert de meilleurs amis? » C'est-à-dire que le philosophe, en travaillant à la vertu en compagnie de ses disciples, devient lui-même meilleur, et rend ses amis meilleurs. « Voilà, dit Socrate, la pensée qui remplit ma vie » entière. S'il faut servir ses amis et sa patrie, qui en aura plus » le loisir, de celui qui vit comme moi, ou de celui qui mène » cette vie dans laquelle tu places le bonheur? Quel sera le » meilleur soldat, de celui qui ne saurait se passer d'une table » somptueuse, ou de celui qui se contente de ce qu'il ren- » contre? Qui soutiendra plus constamment un siége, de celui » qui veut chercher des mets à grands frais, ou de celui qui » vit content des aliments les plus simples? Les délices et le » luxe, voilà ce que tu appelles le bonheur (εὐδαιμονία); mais, à » mon avis, *n'avoir aucun besoin est divin, et en avoir le moins* » *possible est le plus près du divin; or le divin est ce qu'il y a* » *de meilleur, et le plus près du divin est le plus près du meil-* » *leur*[1]. »

Après la lecture d'un tel passage, on ne prétendra plus que l'idéal de Socrate manque d'élévation. C'est sur le divin (τὸ θεῖον) qu'il a les yeux fixés; c'est le divin même qui lui semble le souverain bien; et, pour l'homme, la science et la vertu, étant les choses les plus divines, sont aussi les meilleures, les plus utiles, les plus heureuses, disons même les plus *joyeuses*. Car l'absence de besoins, qui supprime le plaisir physique, mélange de joie et de peine, ne supprime pas, mais assure, au contraire, cette joie pure et continue produite par la libre activité de la raison, qui est la félicité divine.

1. Les *Entretiens d'Épictète* contiennent plusieurs imitations de ces pages.

Ainsi entendu, le bonheur est réellement le souverain bien de l'homme, et la fin dernière de sa volonté. Mais on n'en peut dire autant du bonheur tel que le vulgaire le conçoit. C'est ce que Socrate vient de répondre à Antiphon ; c'est ce qu'il répète à Euthydème. Ce dernier croit qu'au bonheur intime il faut ajouter les biens du dehors, pour obtenir une idée du bonheur complète. C'est l'opinion que soutiendra plus tard Aristote. Il est intéressant de voir quelle sera la réponse de Socrate : s'en tiendra-t-il à la bonne conduite, ou consentira-t-il à y joindre la bonne fortune ; prendra-t-il, à l'avance, le parti des Stoïciens ou celui des Péripatéticiens? Voici, sur ce point capital, et l'objection d'Euthydème et la réponse de Socrate. « Mais, par » Jupiter, dit Euthydème, nous y ajouterons toutes ces choses, » car sans elles comment serait-on heureux (εὐδαιμονοίη τις) ? » — Par Jupiter, répond ironiquement Socrate, nous ajouterons » donc des choses d'où proviennent bien des misères pour les » hommes. Que de gens, pour avoir formé de trop grandes en- » treprises parce qu'ils avaient de la *force*, sont tombés dans » de grands maux ! Combien d'autres, amollis par la *richesse*, » et devenus, grâce à elle, un objet d'embûches, en ont été » victimes ? Que d'hommes, enfin, à cause de leur *gloire* et de » leur puissance politique, ont souffert de grands maux ! — » Mais alors, dit Euthydème, *si je ne parle pas bien même* « *quand je loue le bonheur*, je ne sais plus, je l'avoue, ce qu'il » faut demander aux dieux. — Peut-être, répond Socrate, » n'as tu pas examiné toutes ces choses, parce que tu croyais » fermement les savoir [1]. »

Socrate ne dit point ici à Euthydème quel est son avis sur la question ; mais il nous l'a assez dit ailleurs : le bien est pour lui seulement dans la conduite. Aussi ne saluait-il pas ses disciples du salut habituel : *bonne santé* (ὑγιαίνειν) ! ou : *bonne chance* (εὐτυχεῖν) ! ou : *bien du plaisir* (χαίρειν) ! car, nous venons de le voir, ni la *santé*, ni la *fortune*, ni le *plaisir* même, ne sont des biens, et ils peuvent parfois être des maux. Pour souhaiter le bonheur, Socrate souhaitait donc de *bien faire* (εὖ πράττειν) ; c'était là son salut amical.

III.

Doctrine socratique de la science.

Selon Socrate, le souverain bien n'est pas un bonheur quel-

1. *Mém.* I, VI. — V. *Manuel*, XV.

conque, mais le bonheur résultant de l'activité et de la science. Nous revenons ainsi à ce que nous avions établi en principe : le bien est la science.

Il reste encore une équivoque à lever. Le souverain bien est la science ; mais quelle science ? et quel en est l'objet ? Le bien est-il toute espèce de connaissance ou de science ? ou, de même qu'il n'est pas un bonheur quelconque, de même est-il faux de le confondre avec un savoir quelconque ? C'est ici qu'il importe de saisir la pensée intime de Socrate, car nous arrivons au cœur de la question.

Toute espèce de connaissance n'est pas pour Socrate un bien. D'abord, l'*opinion*, la simple croyance qui ne se rend pas compte d'elle-même à elle-même, n'est pas le bien ; la vertu d'opinion est encore une vertu de hasard, dans laquelle on ne rencontre ce qu'il faut que par une chance favorable[1]. Dans le domaine de la science même, il faut faire d'importantes distinctions. Autre chose est de posséder *une* science particulière, autre chose de posséder *la science*. On peut même être instruit, savant sur bien des choses et dans bien des sciences particulières, comme la physique, l'astronomie, les mathématiques, la rhétorique, sans être pour cela ni sage, ni vertueux, ni heureux. N'avons-nous pas vu que Socrate rabaissait toutes ces sciences spéciales, dans lesquelles beaucoup d'hommes se renferment, hommes savants sans sagesse, — on pourrait même dire, savants sans *la* science ?

Tout ce qui est à double fin, ἀμφίλογον, n'est point le bien. Or il y a des connaissances qui peuvent avoir de bons ou de mauvais résultats ; elles ne sont donc pas le bien[2]. Xénophon nous fournira de précieux témoignages sur ce sujet.

« Antiphon, discutant un jour avec Socrate, lui dit : — Je » te crois juste, il est vrai (δίκαιον), mais pas le moins du monde » savant (σοφόν). C'est ce que tu me sembles toi-même recon- » naître, car tu n'exiges aucun argent de ceux qui te fréquen- » tent. Pourtant, si tu croyais ton habit, ou ta maison, ou » quelque autre des choses que tu possèdes, digne d'un cer- » tain prix, tu ne donnerais cette chose à personne, je ne dis » pas pour rien, mais même pour un prix moindre que sa va- » leur. Donc, évidemment si tu croyais ta compagnie digne de » quelque prix, tu la ferais payer à sa valeur. Tu es donc juste

1. De même, pour Epictète, la vertu ne doit pas être fondée sur les représentations (φαντασίαι) ni sur l'opinion (δόξα), mais sur l'assentiment raisonné que nous accordons ou refusons à nos représentations (συγκατάθεσις).

2. V. les *Entretiens* d'Epictète, I.

» je le veux bien, puisque tu ne trompes personne en vue du » gain; mais tu n'es point savant, puisque tu ne crois digne » d'aucun prix ce que tu sais. — Socrate répondit : — Chez » nous, ô Antiphon, on croit que la beauté et la science peuvent » être également employées en bien ou en mal (τὴν ὥραν καὶ » σοφίαν, ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρόν). Car si quelqu'un » vend sa beauté à qui veut la payer, on dit qu'il se prostitue; » mais si quelqu'un fait son ami de celui en qui il reconnaît » une affection belle et bonne, nous le regardons comme sage et » tempérant (σώφρονα). De même, pour la science, ceux qui la » vendent à qui veut l'acheter, nous les appelons sophistes, » comme les autres, prostitués; mais l'homme qui enseigne ce » qu'il sait à celui en qui il remarque d'heureuses dispositions » et qui par là s'en fait un ami, nous croyons qu'il agit comme » il convient à un citoyen beau et bon[1]. » Le savoir des sophistes n'est donc pas par lui-même un bien, ou du moins n'est pas *le bien*, puisqu'on en peut faire un mauvais usage. Aussi ne peut-on pas dire que le sophiste possède la science, et qu'il soit vraiment savant et sage, car alors il serait vertueux et juste. Antiphon séparait et opposait ces deux choses : — Tu es juste, disait-il à Socrate, mais tu n'es pas savant. — Le sophiste, au contraire, qui trafique de la science, est savant sans être juste. Mais Socrate laisse à entendre que c'est lui, et non le sophiste, qui possède seul, la vraie science ou sagesse, précisément parce qu'il est juste; ayant le vrai et bon savoir, il n'en peut faire un mauvais et faux usage. Sa justice démontre donc sa sagesse, parce que sa sagesse engendre sa justice.

Euthydème, après avoir vainement essayé plusieurs définitions du bien, dans le chapitre dont nous avons déjà vu des fragments finit par citer la science. « Au moins Socrate, la science (ἡ σοφία) » est sans ambiguïté un bien (ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν). Car quelle » chose l'homme savant ne fera-t-il pas mieux que l'ignorant? » C'est bien là la doctrine de Socrate lui-même, mais à condition qu'elle soit interprétée convenablement. Or elle ne pouvait avoir dans l'esprit d'Euthydème le même sens et la même portée que dans celui de Socrate. Aussi ce dernier n'est-il pas satisfait complétement d'une telle réponse. Euthydème, par science, n'entend pas la vraie et bonne science, mais toute espèce de savoir; or toute espèce de savoir n'est pas nécessairement un bien.

« Quoi! n'as-tu pas entendu parler de Dédale? Ignores-tu

1. *Mém.*, I, VI, 13.

» que, pris par Minos à cause de sa science, il fut contraint de » le servir, privé à la fois de sa patrie et de sa liberté? Voulant » fuir avec son fils, il le perdit sans pouvoir se sauver lui-même, » et, transporté chez des barbares, il fut encore une fois esclave. » — Oui, on raconte cette histoire. — Et n'as-tu pas appris » les infortunes de Palamède? On croit généralement qu'Ulysse, » envieux de sa science, fut cause de sa mort. — Je sais encore » cela. — Combien d'autres, enlevés par le roi de Perse, à » cause de leur science, y sont en esclavage[1] ! »

De même qu'il y a deux sortes de bonheur, il y a deux sortes de science. Il y a un certain savoir qui connaît les choses sans connaître leur rapport avec le bien ou leur valeur; et comme cette valeur rationnelle des choses est leur essence intime, les connaître en dehors de leur essence, ce n'est pas réellement les connaître[2].

La vraie science est donc la science du bien, ou de la valeur rationnelle et absolue de chaque chose. C'est là cette science toute-puissante que la passion ou la volupté ne saurait vaincre, et qui se réalise inévitablement dans les actions du sage; c'est là cette science bonne en elle-même, dont on ne peut pas faire un mauvais usage, parce que cela serait contradictoire aux yeux de Socrate. Toute connaissance qui n'est pas la connaissance du bien, conserve ce caractère équivoque, ἀμφίλογον, qui empêche de l'appeler sans restriction un bien plutôt qu'un mal, car elle peut servir au mal comme au bien, et n'engendre pas nécessairement la bonne conduite ou εὐπραξία. Si donc vous demandez quel est dans l'homme le vrai bien, origine de la vertu et du bonheur qu'il enveloppe à la fois, le bien qui se suffit à lui-même, qui est toujours et nécessairement bon, en un mot, le souverain bien de l'homme, Socrate répondra : c'est la *science du bien*, qui, seule, est vraiment et absolument *la science*.

Il y a réellement dans l'absolu une identité primitive entre le bien et l'intelligence; à cette hauteur, la science est le bien, et le bien est la science, sans aucune distinction des deux choses. C'est là l'identité que Socrate a entrevue au-dessus de l'homme, et qu'il a fait descendre en partie dans l'homme lui-même : Savoir le bien d'une vraie science, c'est le faire, c'est le réaliser; le bien est donc toujours la science du bien, et il ne se réalise en nous que dans la mesure même où se réalise cette unité rationnelle du bien et de la science, qui est la fin suprême de la volonté.

1. *Mém.* IV, II.
2. V. les *Entretiens* d'Epictète, I, 1; III, IX; IV, 4, 28; IV, 10, 13; II, 23, 7.

Ainsi reparaît l'idéalisme de Socrate, avec cette tendance si métaphysique et si morale à la fois, qui l'empêche de séparer ce que la philosophie moderne identifie sans doute en Dieu, mais distingue avec soin chez l'homme.

Socrate, d'ailleurs, avait lui-même conscience d'être plutôt dans l'idéal que dans la réalité : c'est ce qu'il est nécessaire de ne pas oublier. Ne répétait-il pas sans cesse que Dieu seul est *sage*, que Dieu seul possède la science, qui est la science du bien[1] ?

Ce caractère idéal apparaît plus évidemment encore, quand on examine ce que Socrate entendait au juste par la science identique au souverain bien.

En effet, dans le sein même de cette notion à laquelle nous sommes parvenus : *la science du bien ou du rationnel*, il reste encore une distinction à faire, et un dernier doute à lever. S'agit-il simplement d'une science qui connaîtrait le bien en général, sans savoir le déterminer toujours dans les circonstances particulières? ou s'agit-il d'une science qui embrasserait tout à la fois l'universel et le particulier ?

Rappelons-nous la doctrine constante de Socrate : on ne connaît le bien qu'autant que l'on sait quel est son véritable bien, son véritable intérêt, non-seulement en général, mais dans les moments particuliers de sa vie. C'est pour cela qu'on ne peut pas connaître le bien sans l'accomplir dans le moment présent, En effet, s'il y avait séparation entre la connaissance du bien en général et celle du bien en particulier, l'opposition de la science et de la pratique redeviendrait possible. Celui-là seul connaît donc vraiment le bien, qui sait que telle chose est bonne en soi et pour lui dans l'instant actuel, qui aperçoit continuellement l'identité de son bien particulier et présent avec le bien universel et éternel. Telle est la seule science qui produise nécessairement la pratique, et c'est cette science complète qui est le bien même.

Comment méconnaître le caractère idéal d'une pareille conception? Ainsi expliquée, la doctrine de Socrate revient à dire que l'homme doit ses vices à son imperfection, et son imperfection à celle de sa science. Sa raison étant seulement grosse de la vérité qu'elle enveloppe, au lieu d'être une raison développée et toute *voyante*, il ne connaît pas toujours la valeur rationnelle et absolue, c'est-à-dire le *bien* d'une chose ou d'un acte;

1. C'est aussi ce que répétaient les Stoïciens, dont le *Sage* est un modèle supérieur à la réalité.

et cette ignorance ou cette erreur est l'origine de ses fautes. La diminuer, c'est le rapprocher du souverain bien ; la faire entièrement disparaître, serait le mettre en possession du bien même identique à la science.

La doctrine de Xénophon est confirmée par les témoignages de Platon et des autres Socratiques.

D'abord, la théorie de l'εὐπραξία, ou du bonheur par le bien, si différent de la volupté, se retrouve à chaque instant dans Platon, principalement dans le *Premier Alcibiade* et dans le *Gorgias*. « Vivre honnêtement, dit Platon dans le *Premier Alci-* » *biade*, n'est-ce pas *bien vivre?* et bien vivre, n'est-ce pas » *être heureux* (εὖ πράττειν) ? N'est-on pas heureux par la pos- » session du bien? — Oui[1]. » — Le grand roi est-il heureux? demande Polus à Socrate, dans le *Gorgias*[2]. — Je n'en sais rien, répond le philosophe, car je ne connais ni sa *science* ni sa *vertu*... Celui qui est bon est heureux; celui qui est méchant fût-il le grand roi, est malheureux. — Tu souffres d'une injustice, dit-il encore ; console-toi, il est meilleur et plus heureux de la souffrir que de la faire. — Qu'on ne lui parle donc ni des tourments ni des supplices, ni de la mort. Quand il a fait le portrait du juste, de celui qui, à ses yeux, est le meilleur et le plus heureux des hommes, quand il veut le peindre par un dernier trait et le placer dans un lieu digne de lui, ce n'est pas sur un trône qu'il nous le montre, c'est sur une croix.

Nous retrouverions aussi la doctrine de l'εὐπραξία dans les dialogues apocryphes, par exemple dans l'*Eryxias*. « Pour moi, » Socrate, je crois que le bonheur est le bien le plus précieux « pour l'homme. — Et non pas sans raison. Mais regarderons- » nous comme les plus heureux ceux qui vivent le mieux? — » C'est mon avis. — Et ceux qui vivent le mieux ne sont-ce » pas ceux qui se trompent le moins dans leurs affaires et dans » celles des autres, et qui savent le mieux se conduire? — » Assurément. — Or ceux qui *connaissent le bien et le mal*, ce » qu'il faut faire et ne pas faire, doivent se conduire le mieux » et se tromper le moins souvent. — Cela me paraît ainsi. — » Il est donc évident pour nous que les plus sages sont ceux » qui se conduisent le mieux, et en même temps les plus heu- » reux[3]. » D'après ce passage, ce n'est pas n'importe quelle

1. *Premier Alcibiade*, 48, c.
2. *Gorgias*, ch. XXVI (traduction Cousin, p. 342).
3. *Eryxias*, 318, b.

connaissance qui produit l'εὐπραξία, mais seulement la connaissance du bien : celle-ci est seule en elle-même un bien.

C'est ce qu'on doit conclure également d'un passage très-remarquable du *Second Alcibiade*. Comme l'Euthydème de Xénophon, Alcibiade avait placé le bien dans la science, sans autre explication. Socrate lui fait voir alors « qu'en certains cas » l'ignorance est un bien et non pas un mal... C'est que, à vrai » dire, il peut se faire que *toutes les sciences, sans la science de* » *ce qui est bien soient rarement utiles* à ceux qui les possèdent » et que le plus souvent elles leur soient pernicieuses. Appelles- » tu sensé celui qui sait donner des conseils, mais sans savoir » ce qu'il y a à faire, ni dans quel temps il faut le faire? — » Non, certes. — Ni, je pense, celui qui sait faire la guerre, » sans savoir ni quand ni combien de temps elle est conve- » nable? — Pas davantage. — Ni celui qui sait faire mourir, » condamner à des amendes, envoyer en exil, et qui ne sait ni » quand ni envers qui de telles mesures sont bonnes. — Je » n'ai garde. — Mais celui qui sait faire toutes ces choses, » *pourvu qu'il ait aussi la science de ce qui est bien*, et cette » science est la même que la science de ce qui est utile, nous » l'appellerons homme sensé, capable de se conseiller lui-même » et de conseiller la république. Que dirais-tu d'une république » composée d'excellents tireurs d'arc, de joueurs de flûte, » d'athlètes, et autres gens de cette sorte, mêlés avec ceux » dont nous avons parlé tout à l'heure, qui savent faire la » guerre et condamner à mort, et avec ces orateurs gonflés » d'orgueil politique ; *supposé qu'il leur manque à tous la* » *science de ce qui est bien*, et que parmi eux il n'y ait pas un » seul homme qui sache ni en quelle occasion ni *à quelle fin* » il faut employer chacun de ces arts? Il faut donc qu'une » ville ou qu'une âme, qui veut *se bien conduire*, s'attache à » cette science, comme un malade à son médecin, et comme » celui qui veut arriver à un bon port s'abandonne à un pilote... » Celui qui possédera toutes les sciences et tous les arts, et qui » sera dénué de cette science, poussé par chacune d'elles » comme par autant de vents impétueux, ne sera-t-il pas, avec » raison, battu par la tempête? Et comme il n'a point de pilote » n'est-il pas impossible qu'il reste longtemps sur cette mer » sans périr? Il me semble que c'est ici que s'applique ce que » le poëte dit d'un homme qu'il veut blâmer : *Il savait beau-* » *coup de choses, mais il les savait toutes mal*... Il parle par » énigme et met, je pense, *il savait* pour *son savoir* et *mal*

» pour *malheureux*... Margitès savait beaucoup de choses, mais » c'était pour lui un malheureux savoir. Et si beaucoup savoir » était un malheur pour lui, il fallait nécessairement que ce » fût un méchant homme [1]. »

Le souverain bien est donc identifié, ici encore, avec la science du bien, seule capable de produire le bien lui-même, C'est là la science directrice et, pour ainsi dire, *gubernatrice* qui conduit toutes les autres connaissances à leur but, comme le pilote son navire. Socrate divisait les sciences en deux catégories : les unes ayant pour objets de simples moyens, relatifs à un but supérieur; l'autre ayant pour objet la fin absolue ou le bien. C'est la seconde que Socrate appelait, non pas une science, mais la science. Ce nom lui convient d'autant mieux, que, lorsqu'elle est complète et réelle, la science du bien embrasse tous les moyens particuliers, et peut déterminer la valeur rationnelle et finale de chaque chose. Connaître le bien, c'est donc connaître toutes choses dans leur nature et leur fin; et ne pas connaître le bien, ce n'est réellement rien connaître.

Aussi la philosophie n'était-elle pas pour Socrate un ensemble de connaissances quelconques, mais la connaissance du bien, c'est-à-dire du rationnel [2]. C'est ce qui ressort clairement des *Rivaux* et du *Charmide*.

De même qu'aucune connaissance et, en général, aucune action ou aucun objet n'offre un caractère certain de bonté sans la connaissance du bien; de même, avec cette connaissance, tout devient bon et utile, parce que tout est dirigé vers une même fin, qui est le bien absolu. C'est là le privilége de la science du bien ou sagesse. Ce pouvoir qu'elle a de transformer toutes choses en les rendant semblables à elle-même n'appartient pas aux autres sciences secondaires. C'est ce que Socrate admettait puisqu'il croyait que *connaître le bien* c'est *faire* toutes choses bien. L'*Eryxias* contient un passage intéressant sur cette question. Le sens en est ironique, et Socrate profite de l'inexpérience de Prodicus, pour réfuter en apparence une doctrine qui est cependant la sienne.

» Un jeune homme (c'est lui-même que Socrate désigne » ainsi) demanda à Prodicus quand la richesse lui semblait un » bien et quand elle lui semblait un mal. Prodicus lui répondit » que c'est un bien pour les hommes bons et vertueux et pour » ceux qui connaissent l'usage des richesses; mais que, pour

1. Voyez le *Premier Alcibiade* (trad. Cousin), p. 62.

2. V. les *Entretiens* d'Epictète, I, II.

» les méchants et ceux qui n'en connaissent pas l'usage, c'est » un mal. C'est comme toutes les autres choses : elles sont ce » que sont ceux qui en font usage ; et c'est avec bien de la » raison qu'Archiloque a dit : « Le sage est sage dans tout ce » qu'il fait. » — Ainsi donc, reprit le jeune homme, si quel- » qu'un me rendait sage de cette sagesse qui fait l'homme de » bien, toutes choses me deviendraient bonnes, quoiqu'à leur » égard il n'eût rien fait pour me rendre habile d'ignorant que » j'étais. Si on avait fait de moi un grammairien, tout serait » pour moi grammatical ; et tout musical, si on m'avait rendu » musicien. De même, tout me deviendra bon, si on me rend » homme de bien. — Prodicus ne convint pas de toutes ces » propositions, mais seulement de la dernière [1].» Prodicus avait raison, mais il ne sut pas soutenir son avis. Ce qui prouve que Socrate ne lui donne pas tort au fond, c'est qu'il ajoute : « Dans » les tribunaux, quand le même fait est attesté en même temps » par un homme vertueux et par un mauvais citoyen, le témoi- » gnage du malhonnête homme n'a aucun poids auprès des » juges ; il fait plutôt incliner leur décision en sens contraire ; » mais le témoignage de l'homme vertueux donne à la vérité la » force de l'évidence. La même chose s'est passée pour Prodi- » cus et pour toi, Critias, dans l'esprit de vos auditeurs (Critias » venait de soutenir la même thèse que Prodicus). On a re- » gardé Prodicus comme un sophiste et un bavard, et toi comme » un homme digne de considération et sérieusement occupé » des affaires publiques. On a pensé qu'il faut avoir égard, non » pas aux discours, mais à ceux qui les tiennent. » Ce qui re- vient à dire que la vérité même devient suspecte et comme mau- vaise dans la bouche du méchant ; sorte de confirmation de la théorie précédente. « Malgré tes plaisanteries, Socrate, reprit » Érasistrate, il me semble que Critias n'a pas si mal parlé. » L'ironie est donc évidente dans ce passage. En réalité, Socrate admet que tout n'est pas musical, il est vrai, pour le musicien, parce qu'il s'agit ici d'un art particulier et relatif ; mais que tout devient bon pour l'homme qui connaît le bien ou la fin de toutes choses, parce que cet homme fait de tout un bon usage [2]. On ne peut pas, en effet, d'après Socrate, connaître le bien sans le réaliser, grâce au caractère absolu qui fait du bien la fin der- nière et nécessaire de la volonté humaine.

1. *Eryxias*, ibid., sqq.
2. De même, selon Épictète, le sage tire le bien de tout et change tout en bien, comme par la baguette de Mercure. V. plus haut.

Plus loin, dans le même dialogue, la différence des moyens relatifs et de la fin absolue est nettement marquée ; et Socrate montre d'où naît dans les esprits la confusion des faux biens avec le bien véritable. La condition antécédente d'une chose n'est pas toujours elle-même utile à une chose ; par exemple, elle n'est pas toujours un bien. Il faut être préalablement ignorant pour devenir instruit, ce qui ne veut pas dire que l'ignorance soit bonne et utile pour la science. « Il n'est pas néces-» saire que la chose au moyen de laquelle nous nous procurons » ce qui est utile à un but soit elle-même utile à ce but ; autre-» ment, il faudrait avouer que des choses mauvaises sont quel-» quefois utiles à une bonne chose. Si toute chose sans » laquelle un but ne pourrait jamais être atteint est utile à ce » but, voyons, soutiendrais-tu que l'ignorance est utile à la » science, la maladie à la santé, où le vice à la vertu ? — Point » du tout. — Cependant, il faut convenir que personne ne pour-» rait acquérir la science sans avoir commencé par être igno-» rant, la santé sans avoir été malade, la vertu sans avoir été » vicieux. — Oui. — Par conséquent, il ne faut pas nécessaire-» ment que toute chose sans laquelle nous ne pourrions atteindre un but soit utile à ce but. »

On voit que les Socratiques avaient remarquablement approfondi la considération des causes finales. Nul doute que Socrate lui-même ne réservât le nom de *bien* à la fin, celui de *biens* particuliers ou de choses utiles à ce qui tend essentiellement vers cette fin, et que, au contraire, il ne regardât comme indifférente cette foule de conditions et d'antécédents que le vulgaire confond avec la fin même ou avec la vraie utilité, par exemple les richesses [1]. Tout bonheur relatif, et même toute science relative, comme l'art de la guerre, ou la science des nombres et de la grammaire, etc., se trouvait exclue du rang des biens, et placée parmi ces choses à *double effet* dont nous parle Xénophon. « En quoi, dit-il dans les *Mémorables*, sont-ce là des biens plutôt que des maux [2] ? »

1. Comparer la doctrine de Zénon et d'Epictète sur les choses *neutres*, ἀδιάφορα.

2. Voir notre *Philosophie de Socrate*, tome II.

DEUXIÈME ÉCLAIRCISSEMENT.

La théorie de la loi dans Socrate, antécédent des doctrines stoïques sur la loi.

Socrate a-t-il conçu un principe suprême du bien, supérieur à l'homme? a-t-il rattaché la loi morale à un principe divin? — Question délicate, dans laquelle il importe de ne pas confondre Socrate avec Platon, et aussi de ne pas les mettre en une opposition radicale.

Dans Platon, le bien n'est pas seulement supérieur à l'homme et absolu; il n'est pas seulement distinct et séparé de notre pensée; il a encore une existence séparée des choses, et même séparée jusqu'à un certain point de l'Intelligence divine. L'*Idée* du bien en soi est pour Platon quelque chose de supérieur à l'intelligence et à l'essence; elle est dialectiquement antérieure même à la pensée divine dont elle est l'objet et le soutien. Que cette Idée du bien, considérée indépendamment de l'intelligence humaine et de la nature extérieure, et même de l'Intelligence divine, ne se trouve point dans la philosophie de Socrate, c'est ce qu'Aristote affirme clairement. Dans sa *Morale*, Aristote attribue à Platon, comme une considération qui lui est propre, l'*Idée* du bien conçue indépendamment des choses qui en participent. De plus, dans sa *Métaphysique*, Aristote nous dit que Socrate ne réalisait pas les universaux dans un monde séparé, comme autant d'êtres idéaux.

Socrate a-t-il donc regardé le bien comme inhérent à l'homme, sans remonter à un principe supérieur, à une fin suprême qui nous dépasse[1]?

Que le point de vue du bien *en nous* et *pour nous* domine chez Socrate, c'est ce qu'il faut accorder : car Socrate tendait surtout à la pratique, et, pratiquement, le bien est bon à quelqu'un et à quelque chose. Mais, dans Xénophon même, est-ce là le seul aspect du bien? Si l'auteur des *Mémorables* insiste de préférence sur la question d'utilité humaine, ne nous laisse-t-il pas entrevoir cependant tout un ordre de considérations plus élevé, Socrate est trop rempli, même chez Xénophon, de l'anticipation des causes finales, pour s'arrêter en chemin,

[1] Grande différence entre Socrate et Platon : pour Epictète, la liberté n'est pas hors de lui-même, elle est au dedans de nous que réside le bien, c'est dans notre liberté personnelle, qui n'a de loi et de règle qu'elle-même, ἐλευθερία αὐτόνομος.

et placer la fin de l'homme dans l'homme lui-même, le bien suprême dans le bien humain. Ce rapport des moyens à la fin, dans lequel Socrate faisait consister la vertu, il n'y voyait qu'un cas particulier du rapport universel des moyens aux fins qu'il apercevait dans la nature entière. Or la subordination des choses à leur but était, à ses yeux, l'œuvre de Dieu même. L'intelligence qui dirige le monde cherche en toutes choses le meilleur et le plus utile, comme il convient à une intelligence; de même, l'intelligence qui dirige l'homme doit chercher et cherche en effet en toutes choses le meilleur, avec cette différence qu'elle est faillible, tandis que l'Intelligence divine est infaillible. La vertu est donc une imitation du procédé divin[1]. Déjà Pythagore l'avait représentée comme la ressemblance avec Dieu.

Dans Xénophon, Socrate parle en effet de la vertu comme d'une participation au divin; il la conçoit comme le libre développement de la raison, qui est, d'après lui, la part du divin dans l'homme : Μετέχει τοῦ θειοῦ. « Le divin, dit-il encore, est ce » qu'il y a de meilleur; et ce qui est le plus près du divin est » le plus près du meilleur; » d'où il conclut, en particulier, que l'absence de besoins est un bien et non un mal, parce qu'elle nous rapproche de la Divinité. Le meilleur est pour lui le *rationnel*, l'*intellectuel*; et, d'autre part, la raison ou intelligence universelle est Dieu même; il y a donc pour lui identité entre tous ces termes : le bien, la fin, le rationnel, le divin. Aussi ne séparait-il pas la vertu ou culte du bien, de la piété ou culte de Dieu[2].

Qu'était-ce alors que cette science du bien qu'il confondait avec la vertu, sinon la science du divin en toutes choses, c'est-à-dire de l'ordre des genres et espèces, des moyens et buts, établi en tout par Dieu même[3]? Cet ordre, cette *distribution* intelligible, c'est une loi, νόμος. Déjà, on s'en souvient, Archélaüs et Anaxagore semblent avoir donné à ce terme de *loi* un sens tout intellectuel. Selon eux, la nature, réduite à elle seule, n'offrait qu'un mélange sans ordre; et l'ordre n'y pouvait être introduit que par l'intelligence, sous forme d'arrangement, de distribution et de choix, ou de *loi*. Ainsi se transformait l'antique opposition de la loi et de la nature, devenue l'opposition de la raison et des choses irrationnelles. Le mot de *loi* prenait

1. Même doctrine dans Epictète.
2. Comparer la page du *Manuel* sur la piété.
3. Les corrélations ou σχέσεις d'Epictète.

ce sens élevé qu'il a conservé dans la science moderne : car nos savants et nos philosophes, eux aussi, voient partout des *lois*, c'est-à-dire un ordre intelligible.

Or, ce sens élevé de la *loi*, Socrate l'a connu. Il va nous montrer le bien sous un nouvel aspect, qui n'est plus purement humain, mais divin.

« Connais-tu, demande Socrate à Hippias, des lois non » écrites? » Socrate n'est sans doute pas le premier, — comme l'a cru un critique allemand[1], — qui se soit servi de cette belle expression : Νόμοι ἄγραφοι; car Thucydide s'en était servi dans l'oraison funèbre de Périclès[2]. Plus tard, Aristote l'emploiera dans sa *Politique*[3] et dans sa *Rhétorique*[4]. Mais cette expression a pour Socrate un sens profond que nul autre n'avait connu comme lui. « Sans doute, lui répond Hippias, celles qui, » en tout pays, règlent les mêmes objets (τοὺς κατὰ ταὐτά νομιζο- » μένους[5]. — Diras-tu que ce sont les hommes qui les ont por- » tées? — Et comment le dirais-je, puisqu'ils n'ont pu se ras- » sembler tous au même lieu, et que d'ailleurs ils ne parlent » pas la même langue? » Le caractère variable et conventionnel des opinions ou des lois humaines est ici opposé au caractère immuable et nécessaire de la loi morale. « Qui crois-tu donc » qui ait porté ces lois? — Pour moi, je crois que ce sont les » dieux qui ont imposé (θεῖναι) ces lois aux hommes. Et, en » effet, la première loi reconnue de tous les hommes, c'est » d'honorer les dieux. » Socrate ne se contente pas de cette réponse incomplète; car on pourrait croire, d'après les paroles d'Hippias, que les lois divines règlent seulement les rapports de l'homme avec Dieu, et sont toutes relatives à la piété et au culte. Toute loi de la conscience, quel qu'en soit l'objet, a une origine divine. « Quoi donc, n'est-ce pas aussi une loi partout » établie que d'honorer ses parents? — Sans doute; mais je » vois des gens qui transgressent cette loi. » Hippias est trop porté à juger de l'universalité d'une loi par l'universalité de son observation; sous ce rapport, il est vrai, les pratiques extérieures du culte paraissent bien plus universellement observées que les devoirs envers les parents; mais Socrate remonte aux principes, sans s'inquiéter de la manière dont les hommes les

1. Wiggers, *Socrate*, p. 196.
2. Thucyd., II, 35. — Cf. Sophocle, *Antigone*.
3. Arist., *Politique*, VI, 5.
4. Arist., *Rhétorique*, I, 10, 13.
5. *Mém.*, IV, VI. Cf. Platon, *Lois* (trad. Cousin, p. 14) : « Toutes les pratiques dont nous parlons maintenant ne sont autre chose que ce qu'on appelle communément lois non écrites, et que nous désignons sous le nom de lois des ancêtres. » — Cf. *République* VIII, 563.

appliquent. Ces exceptions à la règle, qu'on nomme nos vices, n'empêchent pas la règle de subsister.

Il y a plus, la loi morale demeure règle et loi au moment même où nous espérons la renverser, car elle triomphe dans sa *sanction*, quand elle est vaincue dans notre conduite. L'ordre établi par les dieux est aussi rétabli par eux quand il a été violé. « On transgresse bien d'autres lois; mais les hommes » qui violent les lois des dieux (τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους » νόμους) subissent un juste châtiment, auquel ils ne peuvent » échapper d'aucune manière, tandis que quelques-uns, trans- » gressant les lois des hommes, échappent au châtiment, les » uns en se cachant, les autres par la violence. » Socrate montre ensuite que les lois divines portent leur sanction en elles-mêmes : la punition est la conséquence naturelle et inévitable de la violation. La sanction et la loi ne sont donc point ici séparées comme dans les prescriptions humaines : la même puissance ordonne et sanctionne. Or c'est là un caractère essentiellement divin. « Par Jupiter, Socrate, toutes ces choses res- » semblent bien à des choses divines (θειοῖς ταῦτα πάντα ἔοικε). » Car, que les lois mêmes portent en elles la punition de l'in- » fracteur (τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν), » n'est-ce pas l'ouvrage d'un *législateur* (νομοθέτου) supérieur à » l'homme (βελτιόνος ἢ κατ' ἄνθρωπον). Et crois-tu, Hippias, que » les dieux établissent comme lois des choses justes, ou des » choses autres que la justice? — Non certes; car qui donc » établirait des lois justes, si Dieu ne le pouvait? — Les dieux » aussi veulent donc, ô Hippias, que la même chose soit juste » et légitime (τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι).

Ces pages contiennent le germe des plus hautes théories, et en particulier du stoïcisme. Je ne puis faire le bien sans faire mon bien; je ne puis faire le mal sans faire mon mal. Dans nos législations humaines, la loi et la sanction sont séparées; la loi ne contient pas, dans sa propre puissance ordonnatrice, la puissance réparatrice de l'ordre violé; elle est loi (νόμος), sans être en même temps nature (φύσις). Mais la solution de la vieille antinomie entre la loi et la nature, que soutenaient les sophistes, Socrate la montre dans la loi morale; et c'est, ici encore, la *raison* qui lui fournit le moyen terme. La loi morale est essentiellement rationnelle. Or, au témoignage d'Aristote, Socrate considérait le rationnel comme la nature même des choses; dès lors, la raison doit imposer ses lois à tout le reste; elle doit s'affirmer comme universelle et conséquemment comme

réelle, puisque rien ne peut demeurer en dehors de son universalité : raison et nature sont identiques[1].

D'autre part, nous savons que raison et loi morale ne font qu'un. Il en résulte que la loi morale conçue par la raison est la loi même des choses. Elle est la distribution de toutes choses par genres et espèces dans la pensée et dans la réalité.

Si donc les *lois écrites* sont toujours plus ou moins artificielles et conventionnelles, étant l'œuvre de raisons plus ou moins éclairées, il n'en peut être de même des lois non écrites, objet de la raison éclairée, objet de la science. Elles sont *lois naturelles*, précisément parce qu'elles sont lois *rationnelles*. Ce sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature même de notre raison, laquelle ne peut être contraire à la nature des choses.

Et, en effet, quoi de plus naturel et de plus rationnel tout ensemble que les devoirs du fils envers le père, du frère envers son frère, de l'homme envers ses semblables, etc.? N'est-ce pas en étudiant la nature humaine qu'on a déterminé ces lois[2]?

S'il en est ainsi, les lois non écrites portent nécessairement en elles-mêmes leur sanction, parce qu'elles sont les lois de la réalité et de la nature. Nos lois artificielles, œuvre d'une *logique* abstraite (λόγος), ont besoin d'être complétées par une force *physique* (φύσις) qui les sanctionne, et qui demeure toujours bien distincte de la loi même; mais Socrate, dans toute sa philosophie morale, s'attache à montrer que les lois naturelles se sanctionnent par leur propre force, parce que le rationnel doit à son universalité d'être en même temps réel[3].

1. Cette identité de la raison et de la nature est l'un des grands principes du stoïcisme : la nature n'est autre chose, selon les Stoïciens, que la Raison en tension dans la matière.

2. Voir le chapitre du *Manuel* sur les *relations naturelles*.

3. Voir notre *Philosophie de Socrate*, tome II, p. 305. — Comparer Epictète, *Entretiens*, III, XVII. « Quand tu reproches quelque chose à la Providence, examine bien, et tu verras que ce qui est arrivé était logique. — Oui; mais ce malhonnête homme a plus que moi! — De quoi? — D'argent. — C'est qu'au point de vue de l'argent, il vaut mieux que toi; car il flatte, il est impudent, il travaille jusque dans la nuit. De quoi donc t'étonnes-tu? Mais regarde s'il a plus que toi de conscience et d'honneur. Tu trouveras que non. Au contraire, tu trouveras que tu as plus que lui de ce pour quoi tu vaux mieux que lui. »

TROISIÈME ÉCLAIRCISSEMENT.

La théorie socratique de la justice, antécédent de la théorie stoïcienne.

L'homme sage, selon Socrate, peut seul vivre en parfaite harmonie avec lui-même et avec ses semblables : l'accord intime des facultés dans chaque âme, sous la loi de la raison, rend seul possible l'accord des âmes entre elles [1]. L'ignorance du bien, au contraire, fait que nos facultés et nos tendances, non-seulement se combattent en nous-mêmes, mais se trouvent en opposition avec celles des autres hommes. Ainsi, par la sagesse, l'ordre rationnel règne dans l'individu et dans l'Etat. Cet ordre, qui est dans l'individu la σωφροσύνη ou *sagesse tempérante,* devient dans l'Etat la δίκη ou justice. Au fond, la σωφροσύνη et la δίκη ne sont toujours que la σοφία.

Cette théorie se modifiera dans Platon, d'une manière qui confirme la différence établie par Aristote entre Socrate et son disciple.

Socrate, ne voyant dans l'âme et dans la vertu que le rationnel, identifie la vertu privée et la vertu publique dans la *science.* Chez Platon, la vertu qui sert à établir cette identité ne s'appelle plus *science,* mais *justice.* Prenant ce mot de justice dans un sens beaucoup plus large que ses devanciers, Platon entend par là une vertu qui rend à chaque chose ou à chaque personne ce qui lui est dû, soit dans l'âme de chacun, soit dans l'Etat. La vertu individuelle est donc *justice* tout comme la vertu sociale.

A quoi tient cette différence? C'est ce qu'on n'a pas expliqué jusqu'ici; et cependant Aristote fournit les éléments de l'explication.

L'idée de l'unité de l'*âme* et de l'unité de la *vertu* est beaucoup plus prononcée dans Socrate que dans Platon. Le premier va même, nous dit Aristote, jusqu'à supprimer la partie irraisonnable au profit de la raison [2]. Dans l'âme, pour Socrate, tout est *raison,* — raison enveloppée ou raison développée, consciente ou inconsciente : l'activité volontaire n'est nulle-

1. Epictète compare les hommes aux cordes d'une lyre, que le sage doit mettre en harmonie. Voir plus haut les *Maximes.*

2. C'est ce que feront aussi les premiers Stoïciens, qui ramèneront entièrement la sensibilité à la raison : *sensus ipsos assensus esse,* dit Cicéron.

ment distincte du développement rationnel. D'où il suit que la vertu est parfaitement une, et n'est que la science du bien.

Dans Platon, l'âme n'offre plus une seule faculté et une seule vertu; elle a diverses parties que Platon sépare même à l'excès dans quelques passages. Le θυμός et l'ἐπιθυμία ne sont plus des noms divers de la raison, mais des puissances distinctes. Dès lors la vertu est une *harmonie* de facultés diverses et presque de forces différentes; elle n'est plus absolument une; elle n'est plus uniquement *science*. De même que l'ordre social est un équilibre d'individus distincts, l'ordre privé est aussi un équilibre grâce auquel chaque chose reçoit ce qui lui est dû : en un mot, la vertu privée est une *justice*[1].

Ce changement très-important opéré par Platon est une transaction des idées socratiques avec les idées communes. Appeler *justice* la vertu considérée en général, ce n'est plus un rationalisme aussi absolu que de l'appeler *science* ou raison : car c'est rendre aux autres facultés la part que leur enlevait Socrate, et la puissance distincte qu'il leur refusait. Cette puissance n'est pas grande sans doute dans Platon, mais enfin elle y est en germe, et le dialogue des *Lois* finit même par accorder à la volonté beaucoup plus que ne lui aurait accordé Socrate.

Aussi la solidarité des vertus n'efface pas entièrement leurs différences chez Platon. Dans les dialogues dus à sa maturité, le courage et la tempérance sont représentés comme des vertus d'effort, victoire pénible de l'âme immortelle sur l'âme mortelle[2]. La sagesse seule a un développement spontané, une fois qu'on a enlevé les obstacles. Par une conséquence légitime de la théorie des *Idées*, tout ce qui dépend de la nature corporelle ne se soumet à la raison que par la discipline et le frein : de là la nécessité du θυμός pour dompter l'appétit; au contraire, ce qui tient de la raison pure et de l'Idée, s'ordonne seul de soi-même, avec cette spontanéité que Socrate étendait à tout notre être.

C'est donc une erreur d'attribuer à Socrate la doctrine de la *justice intérieure*. Qui dit *justice*, dit équilibre de forces, et il

1. Cette justice intérieure que Platon voyait réalisée dans l'âme du sage, les Stoïciens l'appelleront ὁμολογία. La raison humaine, selon eux, doit être sans cesse en accord, en harmonie avec soi, et faire régner autour d'elle, dans toutes les parties de l'âme, le même accord, la même harmonie. « Anima quum se disposuit, dit Sénèque, et partibus suis consensit, et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum tetigit... Summum bonum est animi concordia... » (*De vit. be.*, 8.)

2. *République*, x, 619, c.

n'y a de forces distinctes pour Socrate que dans la société. Au lieu d'absorber la science dans la justice, comme la partie dans le tout, c'est, au contraire, la justice qu'il va absorber dans la science, dont elle n'est qu'une partie.

« Celui qui *connaît* les lois que les hommes doivent réciproquement observer entre eux, mérite seul le nom de juste... » — Vous savez donc ce que c'est que la justice? — C'est ce » que prescrivent les lois... — Nous définirons donc le juste » celui qui *connaît* les lois qu'il doit observer dans sa conduite » avec les hommes[1]. »

Ici, le mot de loi est pris dans un sens très-général. Il ne faut pas entendre par cette *justice* la *légalité*, au sens moderne de ce mot; le mot propre est *légitimité*. C'est ce que démontre l'entretien de Socrate et d'Hippias.

« Tu ne sais donc pas, Hippias, que je ne cesse jamais de » montrer ce que je pense sur la justice. — En quels termes » la définis-tu? — Je la définis, sinon en paroles, du moins en » actions (εἰ μὴ λόγῳ, ἀλλ' ἔργῳ). Ne trouves-tu pas l'action plus » convaincante que la parole? — Beaucoup plus, car bien des » gens disent des choses justes et commettent des actions in- » justes; mais en faisant ce qui est juste, il est impossible » d'être injuste. — Eh bien, as-tu jamais appris que j'aie servi » de faux témoin, que j'aie calomnié, brouillé des amis, excité » des séditions dans l'Etat, ou commis quelque autre injus- » tice? — Non, jamais. » Socrate veut d'abord faire comprendre que la véritable idée de la justice est celle qui se traduit en actes, et que sa science pratique, ou dialectique d'action, est bien supérieure à la stérile science des sophistes et à leur dialectique de paroles.

« S'abstenir de l'injustice, continue Socrate, n'est-ce pas » être juste? — Oh! je vois, répond Hippias, que tu cherches à » m'échapper, pour ne pas dire ce que tu penses de la justice » et de sa nature; car tu dis, non ce que font les hommes » justes, mais ce qu'ils ne font pas. — Pourtant, je croyais que » ne pas vouloir être injuste (μὴ θέλειν ἀδικεῖν) est une preuve » suffisante de justice. » Socrate indique ici le caractère d'*abstention* propre à la justice, et sous lequel elle se montre d'abord; mais il n'ignore pas que sous cette abstention doit se trouver un principe d'action, et que la vertu la plus négative en apparence a un fond positif. Pour être juste, il faut s'abstenir de

1. *Mémor.*, IV, VI, 62.

l'injustice ; pour s'en *abstenir*, il faut le *vouloir* (θέλειν) ; et pour le vouloir, il faut connaître que cela est le meilleur. Or la détermination du meilleur dans les rapports mutuels des hommes s'appelle *loi*. Il faut donc, pour définir la justice rationnellement et pratiquement, connaître et observer la loi, ce qui est tout un.

« Vois si ceci te satisfera davantage. Je dis que ce qui est » conforme à la loi (νόμιμον) est juste. — Entends-tu par là, » Socrate, que ce qui est conforme à la loi et ce qui est juste » sont une seule et même chose ? — Précisément. — Mais je » ne comprends pas bien ce que tu nommes conforme à la loi » et ce que tu nommes juste. » Socrate, alors, fidèle à sa méthode inductive, cite d'abord en exemple ce qui est le mieux connu d'Hippias, les lois de l'Etat. « Tu connais les lois de » l'Etat ? — Je les connais. — Et, selon toi, quelles sont- » elles ?— C'est ce que les citoyens ont établi, en décrétant ce » que l'on doit faire et ce dont on doit s'abstenir.— Ainsi un » citoyen se conduit selon la loi (νόμιμός ἐστι) quand il obéit à » ces lois, et contre la loi quand il les transgresse? — C'est » cela même. — En sorte que l'on agit justement lorsqu'on ob- » serve ces lois, et injustement lorsqu'on les viole? — Evi- » demment.... — Par conséquent, l'homme fidèle à la loi est » juste (ὁ νόμιμος δίκαιος), et l'infidèle, injuste [1]. »

Après avoir déterminé la forme la plus extérieure de la justice, — c'est-à-dire la justice sociale ou légalité, — Socrate ne manque pas, dans le même entretien avec Hippias, de déterminer une espèce de justice plus profonde et plus intime, sans laquelle la première serait insignifiante : c'est la justice naturelle ou légitimité, qui consiste dans l'observation des lois non écrites. Seulement, *légal* et *légitime* s'expriment en grec par un seul mot : νόμιμος, synonyme de δίκαιος.

La justice étant ainsi définie en général la conformité à la *loi*, il est nécessaire de comprendre en quoi consiste une loi, soit naturelle, soit écrite, et de classer dialectiquement les divers genres de lois, suivant leur valeur rationnelle.

« C'est la loi qui règle ce qui est légitime, » dit Socrate dans le *Minos*, dialogue de Simon, d'Eschine ou de Platon. « Qu'est- » ce donc que la loi ? Est-ce un sens ou un enseignement, comme » une science qui nous enseigne ce que nous apprenons ; ou » n'est-ce pas une sorte de découverte, comme toutes celles » que nous faisons, comme la médecine qui nous découvre ce

1. *Mém.*, IV, IV.

» qui est salutaire et ce qui est nuisible; comme la divination » qui, selon les devins, nous découvre les pensées des dieux ? » car l'art n'est jamais qu'une découverte, n'est-il pas vrai ? » Laquelle de ces idées choisirons-nous pour définir la loi ? — » Il me semble que la loi, c'est ce qui est institué, ce qui est » décrété... On peut répondre à la question, qu'en général la » loi est ce qui est institué par l'État. — ...Mais ce sont des » choses belles par excellence que la justice et la loi, et des » choses tout à fait laides que l'injustice et la violation de la » loi ? — Oui. — Les unes ne sont-elles pas pour le salut de » l'État et *de tout ce qui existe*, les autres, leur perte et leur » ruine ? — Oui. — De sorte qu'il faut regarder la loi comme » une belle chose et la chercher comme un bien. Or, nous avons » défini la loi une institution de l'État. — Oui. — Eh quoi ! » n'y a-t-il pas de bonnes et de mauvaises institutions ? — » Certainement. — *Il n'est donc pas exact de dire que la loi » est simplement une institution de l'État.* Car on ne conce- » vrait pas que la loi fût une *mauvaise institution.* — Non » certes [1]. »

En conséquence, la loi ne repose pas seulement sur la volonté du législateur, que ce soit la volonté d'un seul, de plusieurs, ou même de tous.

C'est ce que nous dit aussi Xénophon, qui prête au jeune Alcibiade, encore disciple de Socrate, l'entretien suivant avec Périclès.

« On raconte qu'Alcibiade, avant d'être à l'âge de vingt ans, » eut avec Périclès, son tuteur et le premier magistrat de la » ville, l'entretien que voici sur les lois : — Dis-moi, Péri- » clès, pourrais-tu m'enseigner ce que c'est que la loi ? — Par- » faitement, répondit Périclès. — Eh bien, au nom des dieux, » enseigne-le-moi, dit Alcibiade; car j'entends louer certaines » gens, à titre d'hommes amis des lois; et j'imagine qu'on ne » peut obtenir justement cette louange, si on ne sait ce que » c'est que la loi. — Tu désires, ô Alcibiade, une chose qui » n'a rien de difficile, quand tu veux savoir ce qu'est la loi. » Sont lois toutes les choses qu'a décrétées le peuple réuni, » délibérant et prescrivant ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut » pas faire. — Mais est-ce le *bien* que par lois on déclare obli- » gatoire, ou le *mal?* — Le bien, certes, ô jeune homme; le » mal, jamais. — Mais ce qui arrive dans l'oligarchie, lors- » qu'un petit nombre seulement décrète ce qu'on doit faire,

1. *Min.*, 314, a.

» qu'est-ce que cela ? — Tout ce que le pouvoir maître de la » cité, délibérant et statuant, prescrit de faire, s'appelle loi. » — Et, reprit Alcibiade, si un tyran, maître de la ville, pres- » crit aux citoyens ce qu'ils doivent, cela aussi est-il loi ? — » Oui, tout ce qu'un tyran, devenu maître, prescrit, s'appelle » aussi loi. — Qu'est-ce donc que la violence et l'illégalité, ô » Périclès ? n'est-ce pas l'action du puissant, alors que, non par » persuasion, mais par force, il contraint le plus faible à faire » ce qu'il lui plaît, à lui ? — Je le pense ainsi, dit Périclès. — » Et le tyran qui, sans avoir persuadé les citoyens, les con- » traint d'agir d'après ses décrets, est-il ennemi des lois ? — » Je le pense, dit Périclès ; et je désavoue cette assertion, que » les choses qu'un tyran décrète, sans assentiment obtenu, » soient lois. — Et les choses qu'un petit nombre de puissants » décrète sans les avoir persuadées au grand nombre, dirons- » nous que ce soit là violence, ou non ? — Toutes les choses, » dit Périclès, que quelqu'un contraint quelqu'un de faire sans » assentiment préalable, mais par décrets ou autrement, sont » violences plutôt que lois. — Et ce que tout le peuple, domi- » nant sur les riches, décrète sans leur libre assentiment, sera » donc aussi violence plutôt que loi. — Tout à fait, reprit Pé- » riclès ; ô Alcibiade, quand nous étions à ton âge, nous étions » forts sur ces difficultés ; nous aimions à subtiliser, à sophis- » tiquer comme tu fais à présent. — Périclès, que n'ai-je pu » m'entretenir avec toi dans ce temps où tu te surpassais toi- » même [1] ! »

Ainsi la volonté générale, qui fait la légalité, ne fait pas la légitimité ni la justice. La loi n'est pas une institution quelconque ; et cependant elle en est une. Qu'est-elle donc encore une fois ? — Revenons au *Minos*, et nous y trouverons la réponse.

« Moi aussi, continue Socrate dans ce dialogue, je crois que » la loi est une institution ; et si ce n'en est pas une mau- » vaise, ne faut-il pas de toute nécessité que c'en soit une » bonne ? — Oui. — Mais *qu'est-ce qu'une bonne institution ?* » *n'est-ce pas celle qui est fondée sur la vérité ?* — Oui. — Or » une institution fondée sur la vérité, c'est une découverte de » la vérité ? — Oui. — *La loi est donc la découverte de la vé-* » *rité ?* — Mais si la loi est la découverte de la vérité, pour- » quoi donc, Socrate, n'avons-nous pas toujours les mêmes lois » dans les mêmes circonstances, quand nous avons découvert

1. *Mém.*, I, II, 24.

» la vérité ? — La loi n'en est pas moins la découverte de la » vérité. S'il est vrai, comme il semble, que les hommes n'ont » pas toujours les mêmes lois dans les mêmes circonstances, » c'est qu'ils ne peuvent pas toujours découvrir cette vérité » que demande la loi [1]. »

Y a-t-il bien loin de cette belle définition : La loi est la découverte de la vérité (τοῦ ὄντος εὕρεσις), à la célèbre définition de Montesquieu : Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. C'est le même rationalisme des deux côtés, la même identité de la *loi* et de la *raison* (νόμος et λόγος). Dans le *Minos*, comme dans Montesquieu, le mot de loi est pris en un sens extrêmement large, et s'applique à toutes choses. La médecine, l'agriculture, les arts les plus humbles comme les plus nobles, ont également leurs lois, que les sages recherchent, découvrent, et formulent dans leurs écrits. « N'est-il pas vrai que les médecins écrivent, sur la ma- » nière de guérir, ce qu'ils croient la vérité ? — Oui. — Ces » écrits des médecins sont donc véritablement les *lois* de la » médecine ? — Oui. — Les écrits sur l'agriculture sont-ils » aussi les lois de l'agriculture ? — Assurément. » Qu'est-ce maintenant que les lois de la politique, sinon le résumé de la science d'un peuple, et l'expression de la raison générale ? Cette raison, il est vrai, n'est pas plus infaillible que celle du médecin ou de l'agriculture ; de là, la variété des lois. Seuls, les vrais sages s'accordent toujours entre eux, qu'ils soient Grecs ou barbares. « Les hommes savants ont les mêmes lois sur les » mêmes choses..., car il est de toute nécessité que Grecs et » barbares soient tous du même avis sur ce qu'ils *savent*... » Ceux qui savent, n'établiront pas dans les mêmes circons- » tances tantôt une loi, tantôt une autre. Et si nous voyons que » quelques-uns agissent avec cette inconséquence, dirons-nous » qu'ils sont savants ou qu'ils sont ignorants ? — Ignorants [2]. »

Au début du *Premier Hippias* se trouve un entretien sur la *loi*, qui rappelle celui de Xénophon et en confirme l'exactitude historique. Hippias avoue que les Lacédémoniens n'ont point voulu lui confier leurs enfants : « La loi de Lacédémone s'y op- » pose, dit-il. — Par la loi, Hippias, entends-tu ce qui est nui- » sible ou salutaire à une ville ? — On a, ce me semble, l'uti- » lité en vue dans les lois que l'on porte ; mais elles nuisent » quelquefois quand elles sont mal faites. — Quoi ! les législa- » teurs, en donnant des lois, ne les envisagent-ils point comme

1. *Min.*, 314, e. | 2. *Min.*, 316, sqq.

croire que nous attribuons à Socrate les conceptions spéculatives de son disciple; mais un texte des *Mémorables*, peu remarqué ou mal compris, nous prouve une fois de plus que Socrate rattachait toute sa morale, et principalement sa doctrine de la bienfaisance, à une idée métaphysique.

Nous voulons parler de cette page, où il est dit que l'amitié et l'inimitié sont en germe chez l'homme; que la cause de l'inimitié est la confusion du bien et de l'agréable, qui fait que les hommes, en luttant pour le plaisir, croient lutter pour le bien; et que la cause de l'amitié est l'unité des vrais biens, qui rapproche les hommes. « Par leur nature même, les hommes » ont en eux d'abord les principes de l'amitié..., mais ils ont » aussi en eux les germes de la discorde; car, croyant que les » mêmes choses sont bonnes et agréables, ils se les disputent, » et, divisés d'opinion, ils sont en opposition mutuelle... L'a- » mitié, se glissant à travers tous ces obstacles, attache ensem- » ble les hommes de bien; car, *par l'effet de la vertu*, ils pré- » fèrent acquérir en paix des choses modérées que de s'emparer » de tout par la guerre[1]. » Cette page, avons-nous dit, semble inspirée par la métaphysique d'Empédocle. Transportez en morale de semblables conceptions, et vous aboutissez nécessairement à l'absolue condamnation de toute inimitié et de tout mauvais traitement envers les ennemis.

L'inimitié ne pouvait être pour Socrate qu'une illusion intellectuelle, résultant de notre ignorance. Tel homme est mon ennemi, dites-vous. Parole déraisonnable; car à quel sujet êtes-vous en lutte avec cet homme? Ce ne peut être qu'une rivalité de plaisirs, de dignités ou de richesses, c'est-à-dire de faux biens. Vous croyez que cet homme, en vous disputant de pareilles choses, vous fait du mal, et voilà pourquoi vous l'appelez votre ennemi. Un homme raisonnable n'a point d'ennemis, et n'est l'ennemi de personne[2].

Peut-on prétendre alors que la justice consiste à bien traiter ses amis et à maltraiter ses ennemis? Non, puisque science du bien et inimitié sont incompatibles par essence, et qu'une telle conduite impliquerait, aux yeux de Socrate, la pire des ignorances : celle qui consiste à ne pas comprendre qu'il y a place pour tous les hommes dans la définition générale du bien.

Quand donc Xénophon, dans le chapitre même que nous analysons, remet dans la bouche de Socrate la sentence banale :

1. *Mém.*, II, IV.
2. Le stoïcisme n'a fait sur ce point que formuler avec plus de précision la doctrine socratique. V. *Manuel*, I, 3.

faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, il se contredit évidemment et mêle ensemble deux opinions, dont Socrate avait aperçu lui-même l'incompatibilité. Le *Clitophon* nous l'a appris, Socrate finit par rejeter cette maxime vulgaire qu'il avait d'abord répétée comme tout le monde, et que Xénophon répète ici par habitude.

Pourtant, Socrate n'est pas allé jusqu'à dire qu'il faut faire du bien à ses ennemis, — quoique ce soit contenu dans ce grand principe : l'homme qui fait le bien *universellement*, fait du bien à tous[1]. Mais il a, du moins, enseigné qu'il ne faut pas rendre le mal pour le mal, et que, même en punissant un coupable, c'est son bien qu'on doit avoir en vue.

Il y a loin, sans doute, de cette charité rationnelle à la charité *aimante* et pratique des chrétiens. Elle n'en est pas moins digne de notre admiration.

Socrate pratiquait, dans les petites comme dans les grandes occasions, cette justice charitable envers ceux qui nous font tort, nous blessent ou nous injurient. C'est ce qu'attestent beaucoup de traits rapportés par Xénophon. Quelqu'un s'indignait de ce qu'un homme à qui il avait adressé le salut d'usage chez les anciens ne lui avait pas répondu. « Si tu avais rencon-» tré, lui dit Socrate, un homme contrefait (τὸ σῶμα κακῶς » ἔχοντι), t'en serais-tu courroucé? Pourquoi te choquer da-» vantage d'une difformité de caractère[2] ? » C'est bien là une parole socratique. Elle nous montre dans quelle idée la patience et la bienveillance de Socrate prenaient leur origine : le vice étant une erreur, une maladie, une difformité, il ne faut pas s'en irriter, il faut le guérir.

Socrate, ayant été frappé du pied par un passant, se contenta d'en rire, et dit à ceux qui s'en étonnaient : « Si un âne m'avait » donné un coup de pied, irais-je lui faire un procès[3] ? » C'est toujours la même patience *logique* plutôt qu'*aimante*. Sa patience à l'égard de Xantippe, qui est devenue proverbiale, était du même genre. Socrate regardait le trouble de l'âme

1. Les Stoïciens développeront, quoique imparfaitement encore, le principe socratique, et Epictète dira : « Le philosophe aime ceux même qui le frappent, car il est le père et le frère de tous les hommes. »

2. *Mém.*, III, XIII, 1. Comparer Epictète : «Pourquoi n'avons-nous pas une égale pitié de ceux qui sont aveugles et boiteux quand il s'agit des choses les plus importantes. » *Entretiens*, trad. *Courdaveaux*, p. 93.

3. Diogène, d'après Démétrius, II, v, 6. Voir une foule de traits semblables dans les *Entretiens* d'Epictète.

L'idée de fin et d'utilité, si familière à Socrate, ne pouvait manquer de relever à ses yeux tout travail, quel qu'il soit, pourvu qu'il soit honnête. Socrate n'a presque rien, sur ce point, des préjugés de son époque. Le vice est toujours servile, la vertu toujours libérale. « Qui appellerons-nous sages ? sont-» ce les paresseux ou les hommes occupés d'objets utiles ? » Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent ou de » ceux qui rêvent, les bras croisés, aux moyens de subsister ?... » Les travailleurs ne sont-ils pas des hommes qui savent faire » des choses utiles ? — Sans doute. — La farine n'est-elle pas » utile ? — Assurément. — Et le pain ? — De même. — Et les » manteaux d'hommes et de femmes, les tuniques, les chla-» mydes ? — Tout cela est très-utile. — Et vos parentes ne » savent rien faire de cela ? — Je crois tout le contraire. — » ...Eh bien, parce qu'elles sont libres et vos parentes, vous » pensez qu'elles ne doivent faire autre chose que manger et » dormir ! Parmi les personnes libres, lesquelles vous pa-» raissent les plus heureuses, de celles qui vivent dans l'oi-» siveté, ou de celles qui s'occupent des choses utiles qu'elles » savent [1] ? »

Socrate appelle les esclaves des *travailleurs* (ἐργαστῆρες) [2], ou des gens de la maison, des *domestiques* (οἰκέται). Il recommande au maître de gagner le cœur de ses esclaves, « de » leur donner une part des biens que les dieux lui envoient, » et de les intéresser ainsi à sa prospérité [3]; » de leur donner l'exemple de toutes les bonnes qualités qu'il attend d'eux [4]; de ne pas seulement leur infliger des punitions, ni des punitions trop dures, mais de leur accorder des récompenses, et de les guider par le sentiment de l'honneur [5]. « Quant à ceux qui » pratiquent la justice, non pas uniquement pour les profits » qu'elle leur procure, mais pour les éloges que je leur décerne, » je les traite déjà en hommes libres (τούτοις ὥσπερ ἐλευθέροις » ἤδη χρῶμαι); non-seulement je les enrichis, mais je les ho-» nore comme d'honnêtes gens [6]. » L'esclave est donc capable de vertu et d'honneur. Xénophon fait dire à la Vertu, dans les *Mémorables*, qu'elle console et soutient l'esclave honnête et laborieux. Antisthène admettait également que l'esclave est capable de vertu. Platon déclare qu'il s'est rencontré des esclaves sur la fidélité desquels on pouvait plus sûrement compter

1. *Mém.*, II, VII.
2. *Écon.*, XIII, 9; VII, 39.
3. *Écon.*, XII, 5.
4. *Écon.*, XII, 6.
5. *Écon.*, XIII, 9.
6. *Écon.*, XIV, 5.

que sur celle d'un frère ou d'un fils, et qui se sont conduits en héros. Dans le *Théétète*, il déclare que chacun de nous, même le plus fier de sa noblesse, compte des esclaves parmi ses ancêtres. Dans la *République*, il supprime l'esclavage sans mot dire. Les *artisans* sont des citoyens, frères des *guerriers* et des *magistrats*. « La nation des artisans est consacrée à Vulcain » et à Minerve, de qui nous tenons les arts nécessaires à la vie, » comme la classe de ceux qui, par d'autres arts, protégent et » garantissent les travaux des artisans, est consacrée à Mars » et à Minerve. Les uns et les autres sont des *ouvriers du* » *bien de la patrie.* »

« Ne doit-on pas regarder comme un bienfaiteur le mar- » chand dont la profession est de distribuer des biens de toute » espèce?... Ces professions sont précieuses et chères à l'hu- » manité; et si elles étaient exercées en tout honneur et sans » reproche, on devrait à ces personnes les mêmes égards qu'à » une nourrice ou à une mère [1]. »

Qu'il y a loin de Socrate et des socratiques à Aristote, pour qui l'esclave est incapable de vraie vertu, et justement réduit à sa condition misérable [2]! Partout où Socrate voit la raison, il voit l'humanité; partout où il voit la sagesse, il voit la noblesse et la liberté. « Les vrais maîtres sont ceux qui savent com- » mander (ἄρχοντας εἶναι τοὺς ἐπισταμένους) [3]. » Et si un esclave est plus sage que son maître, c'est lui que la nature et la raison déclarent le vrai maître, en dépit de la loi [4].

ÉLOGE DE SOCRATE PAR ÉPICTÈTE.

Que dit Socrate? « Comme un autre, dit-il, est heureux des » progrès qu'il fait faire à son champ, et tel autre à son che- » val, ainsi moi je suis heureux chaque jour quand je sens les » progrès que je fais. » En quoi donc étaient ces progrès? Dans l'art des jolies phrases? — Tais-toi, mon cher! — Dans l'étude de la Logique? — Que dis-tu là? — Je ne vois pourtant pas autre chose dont s'occupent les philosophes. — N'est-ce donc rien à tes yeux que de n'adresser jamais de reproches à personne, ni à la divinité, ni à l'homme? Que de ne blâmer personne? Que d'avoir toujours le même visage, en sortant

1. C'est sur ce point l'influence de Socrate qui se fera seule sentir chez les doctrines postérieures, surtout chez les Stoïciens.
2. *Rép.*, 415, a. *Lois*, 776, b. 778 b. 918, b. c. d. e. 920, d. 921, e. *Théét.*, 174, e. 176, c.
3. *Mém.*, III, IX, 10.
4. Voir notre *Philosophie de Socrate*, tome II, 1-56.

comme en rentrant? C'était là ce que savait faire Socrate; et jamais cependant il ne se vanta de savoir ou d'enseigner quelque chose. Si quelqu'un lui demandait l'art des jolies phrases ou la science de la Logique, il le conduisait à Protagoras ou à Hippias... (*Entretiens*, l. III, ch. v.)

Quand la vigne se trouve-t-elle dans un mauvais état? — « Quand elle est dans un état contraire à sa nature. » — Et le coq? — « De même. » De même donc aussi l'homme. Or, quelle est sa nature? Est-ce de mordre, de ruer, de jeter en prison et de couper des têtes? Non, mais de faire le bien, de venir en aide aux autres, et de faire des vœux pour eux. On est donc dans un mauvais état, que tu le veuilles ou non, dès lors qu'on est injuste.

— « Le mal n'a donc pas été pour Socrate? » — Non, mais pour ses juges et ses accusateurs.— « A Rome, il n'a donc pas » été pour Helvidius? » — Non, mais pour celui qui l'a fait périr. — « Que dis-tu là? » — C'est pour la même raison que tu n'appelles pas malheureux le coq victorieux qui a été blessé, mais le coq sans blessures, qui a été vaincu. C'est encore pour la même raison que tu trouves heureux, non pas le chien qui n'a rien poursuivi et qui n'a pas eu de peine, mais celui que tu vois couvert de sueur, fatigué, n'en pouvant plus à force de courir. Quel paradoxe disons-nous donc, quand nous disons que le mal pour tout être est ce qui est contraire à sa nature? Est-ce vraiment là un paradoxe? N'est-ce pas précisément ce que tu dis toi-même pour tous les autres êtres? Pourquoi alors soutiens-tu autre chose au sujet de l'homme seul? Eh bien! quand nous disons que la nature de l'homme est d'être sociable, affectueux, loyal, est-ce là encore un paradoxe? — « Pas da- » vantage. » — Comment en serait-ce donc un, quand nous disons que ce n'est pas un mal d'être écorché, d'être mis en prison, d'être décapité? Qui souffre tout cela en homme de cœur, ne s'en tire-t-il pas avec avantage et profit? Le mal réel, le sort le plus déplorable et le plus honteux, c'est, quand on était un homme, de devenir un loup, une vipère, un frelon.

Entretiens, trad. Courdaveaux, p. 365.

— Socrate a-t-il bien pu être traité par les Athéniens comme il l'a été? — Esclave! que parles-tu de Socrate! Dis la chose comme elle est : « Se peut-il que le corps de Socrate ait été » conduit et traîné en prison par ceux qui étaient plus forts » que lui? Se peut-il qu'on ait donné de la ciguë à ce corps » de Socrate, et qu'on l'ait ainsi fait mourir? » Que trouves-

tu là qui t'étonne? Qu'y trouves-tu de contraire à la justice? Vas-tu en faire des reproches à Dieu? Est-ce que Socrate n'a rien eu en échange? Où était à ses yeux le bien réel? C'est la loi de la nature et de Dieu, que celui qui vaut le plus ait toujours le dessus sur celui qui vaut le moins. Mais le dessus en quoi? Dans ce pour quoi il vaut le plus.

Entretiens, trad. Courdaveaux. p. 99.

LES CYNIQUES, MAITRES DES STOICIENS.

Hercule, modèle des Cyniques et des Stoïciens, d'après Épictète.

Dieu sera-t-il si insoucieux de ses propres affaires, de ses ministres, de ses témoins, de ceux qui lui servent à prouver par des faits aux hommes ordinaires qu'il existe, qu'il gouverne sagement ce monde, qu'il ne néglige pas l'humanité, et qu'il n'y a jamais de mal pour le Sage, ni de son vivant, ni après sa mort? — Mais lorsqu'il ne me fournit pas de quoi manger? — Que fait-il autre chose que de me donner le signal de la retraite, comme un bon général? Je lui obéis alors; je le suis, en chantant les louanges de mon général, en approuvant bien haut tout ce qu'il fait. Je suis venu, en effet, quand il l'a voulu; je m'en irai de même, quand il le voudra; et, de mon vivant, qu'avais-je précisément à faire, que de chanter les louanges de Dieu, seul avec moi-même, en face d'un autre, ou de plusieurs?

Il me donne peu, il ne me donne pas en abondance, il ne veut pas que je vive dans la mollesse; mais il n'a pas donné davantage à Hercule, son propre fils. C'était un autre qui régnait sur Argos et sur Mycènes; la part d'Hercule était l'obéissance, les travaux, les épreuves. Mais Eurysthée était ce qu'il était, et ne régnait pas plus réellement sur Argos et sur Mycènes qu'il ne régnait sur lui-même; tandis que Hercule, par toute la terre et par toute la mer, était véritablement roi, véritablement chef, réparant les iniquités et les injustices, amenant avec lui la justice et la piété; et tout cela il le faisait nu et

1. Sur Socrate, dont sans cesse Epictète répète le nom et reproduit les idées dans les *Entretiens*, v. l'*Appendice*, max. 78, 81, etc.

seul. Quand Ulysse fut jeté à la côte par un naufrage, se laissa-t-il abattre par son dénuement? Perdit-il courage? Non: voyez comme il va demander à des vierges ces vêtements indispensables, que nous trouvons si honteux de demander à un autre.

« Il allait comme un lion nourri dans les montagnes et qui » se confie en sa force. »

Qu'est-ce qui faisait donc sa confiance? Ce n'était ni la réputation, ni la richesse, ni le pouvoir; c'était sa force intérieure, c'est-à-dire, ses convictions sur ce qui dépend de nous et sur ce qui n'en dépend pas. Ce sont elles seules, en effet, qui nous font libres et indépendants, qui font relever la tête à celui qu'on humilie, qui nous font regarder en face et d'un œil fixe les riches et les puissants. Voilà la part du philosophe. Mais toi, tu sortiras comme un lâche, tremblant de peur pour tes manteaux et pour ta vaisselle d'argent! Malheureux, est-ce ainsi que tu as perdu ton temps jusqu'à présent?

— « Mais si je suis malade? » — Tu seras ce que tu dois être dans la maladie. — « Mais qui me soignera? » — Dieu, et tes amis. — « Je serai durement couché. » — Comme doit l'être un homme. — « Je n'aurai pas de maison commode. » — Eh bien! tu seras malade dans une maison incommode. — « Qui me donnera les moyens de vivre? » — Ceux qui les donnent aux autres. Tu seras comme Manès dans ta maladie. — « Mais quelle sera la fin de cette maladie? » — La mort, et quoi de plus? »

(*Entretiens*, trad. Courdaveaux, p. 344.)

RAPPORTS

DE LA PHILOSOPHIE CYNIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE STOIQUE D'APRÈS DIOGÈNE LAERCE.

Disons quelque chose des sentiments que les cyniques soutenaient en commun; car nous regardons leur philosophie comme formant une secte particulière, et non, ainsi que le prétendent quelques-uns, un simple genre de vie.

Un de leurs dogmes est donc de retrancher, à l'exemple d'Ariston de Chio, du nombre des connaissances nécessaires, tout ce qui regarde la logique et la physique, et de ne s'appliquer qu'à la morale; et même, ce que quelques-uns attri-

buaient à Socrate, Dioclès le fait dire à Diogène, c'est-à-dire qu'il faut s'étudier à connaître ce qui se passe de bon et de mauvais en nous-mêmes. Ils rejettent aussi l'étude des humanités, et Antisthène dit que ceux qui sont parvenus à la sagesse ne s'appliquent point aux lettres, pour n'être point distraits par des choses étrangères. Ils méprisent pareillement la géométrie, la musique et autres sciences semblables, puisque Diogène répondit à quelqu'un qui lui montrait un cadran, que c'était une invention fort utile pour ne pas passer le temps de dîner. Il dit aussi à un autre, qui lui faisait voir de la musique : Qu'on gouverne des villes entières par de bonnes maximes, et qu'on ne parviendra jamais à bien conduire une seule maison par la musique.

Les philosophes cyniques établissent pour fin de vivre selon la vertu, comme dit Antisthène dans *Hercule*; en quoi ils pensent comme les stoïciens. En effet, il y a de l'affinité entre ces deux sectes; de là vient qu'on a appelé la doctrine cynique « un chemin abrégé pour arriver à la vertu. » Ainsi vécut aussi Zénon le Cittien. Ils observent une grande simplicité de vie, ne prennent de nourriture qu'autant qu'elle est nécessaire, et ne se servent d'autre habillement que du manteau. Ils méprisent la richesse, la gloire et la noblesse. Plusieurs ne se nourrissent que d'herbes, et ils ne boivent absolument que de l'eau froide; ils n'ont d'abri que celui qu'ils rencontrent, ne fût-ce qu'un tonneau, à l'imitation de Diogène, qui disait que « comme » ce qui distingue principalement les dieux, c'est qu'ils n'ont » besoin de rien; de même celui-là leur ressemble le plus qui » fait usage de moins de choses[1]. »

Ils croient, comme dit Antisthène dans *Hercule*, que la vertu peut s'apprendre, et que, lorsqu'on l'a acquise, elle ne peut se perdre. Ils disent que le sage est digne d'être aimé, qu'il ne pèche point, qu'il est ami de celui qui lui ressemble, et qu'il ne se fie nullement à la fortune. Ils appellent *indifférentes* les choses qui sont entre le vice et la vertu; en quoi ils suivent les sentiments d'Ariston de Chio.

ÉLOGE D'ANTISTHÈNE PAR ÉPICTÈTE.

Que dit Antisthène? Ne l'as-tu pas appris? « Cyrus, c'est un » lot de roi que d'être bien, et d'entendre dire que l'on est » mal. » Ma tête est en bon état, et tout le monde croit que la

1. Socrate disait la même chose. V. les *Mémorables*.

tête me fait mal. Qu'est-ce que cela me fait? Je n'ai point de fièvre, et tout le monde me plaint d'avoir la fièvre. « Malheu- » reux ! me dit-on, voici tant de temps que la fièvre ne te » quitte pas. » Et je dis à mon tour, en prenant un air chagrin : « Oui, en vérité, voici bien longtemps que je suis malade. » — « Et qu'arrivera-t-il ? — « Ce que Dieu voudra. » — Et en même temps je ris tout bas de ceux qui me prennent en pitié. Eh bien ! qu'est-ce qui empêche de faire de même pour ce qui nous occupe ? Je suis pauvre, mais j'ai de la pauvreté une opinion juste ; que m'importe alors qu'on me prenne en pitié pour ma pauvreté ! Je ne suis pas magistrat, et d'autres le sont, mais je pense des magistratures et de la vie privée ce qu'on en doit penser ; c'est à ceux qui me plaignent de faire attention à ce qu'ils pensent. Je n'ai pour ma part ni faim, ni soif, ni froid, mais eux, parce qu'ils ont faim et soif, s'imaginent qu'il en est de même de moi ; que puis-je leur faire ? Vais-je parcourir la ville et proclamer à la façon d'un crieur public : « Hommes, » ne vous y trompez pas : je ne m'inquiète ni de ma pauvreté, » ni de ma condition privée ; je ne m'inquiète absolument que » d'une seule chose, de penser juste : voilà ce qui dépend de moi, » et je ne m'occupe pas du reste ? » Qu'est-ce que ce serait que ce bavardage ? Et comment aurais-je des idées justes, moi qui ne me contenterais pas d'être ce que je suis, et me tourmenterais pour le paraître ?

— Mais d'autres obtiendront plus que moi de richesses et d'honneurs ! — Eh bien ! quoi de plus rationnel que de voir ceux qui ont travaillé en vue d'une chose, avoir plus de cette chose en vue de laquelle ils ont travaillé ?

ANTISTHÈNE. SON CARACTÈRE, D'APRÈS DIOGÈNE LAERCE.

Il devint disciple de Socrate, et fit tant de progrès sous lui, qu'il engagea ceux qui venaient prendre ses leçons à devenir ses condisciples auprès de ce philosophe. Et comme il demeurait au Pirée, il faisait tous les jours un chemin de quarante stades pour venir jusqu'à la ville entendre Socrate. Il apprit de lui la patience ; et ayant conçu le désir de s'élever au-dessus de toutes les passions, il fut le premier auteur de la philosophie cynique. Il prouvait l'utilité des travaux par l'exemple du grand Hercule parmi les Grecs, et par celui de Cyrus parmi les étrangers.

Il définissait le discours la science d'exprimer ce qui a été et

ce qui est. Il disait aussi qu'il souhaitait plutôt d'être atteint de folie que de volupté. Ayant un jour entendu Platon parler mal de lui, il dit « qu'il lui arrivait, comme aux rois, d'être » blâmé pour avoir bien fait. » Comme on l'initiait aux mystères d'Orphée, et que le prêtre lui disait que ceux qui y étaient initiés jouissaient d'un grand bonheur aux enfers : Pourquoi ne meurs-tu donc pas? lui répliqua-t-il. On lui reprochait de n'être point né de deux personnes libres : « Je ne suis pas né » non plus, repartit-il, de deux lutteurs, et cependant je ne » laisse pas de savoir la lutte. » On lui demandait aussi pourquoi il avait si peu de disciples : C'est que je ne les fais pas entrer chez moi avec une verge d'argent, répondit-il.

Interrogé pourquoi il en agissait rudement avec ses disciples : Les médecins, dit-il, traitent de même leurs malades. Hécaton, dans ses discours, lui attribue d'avoir dit « qu'il vaut mieux » tomber entre les pattes des corbeaux qu'entre les mains des » flatteurs, parce que ceux-là ne font du mal qu'aux morts, au » lieu que ceux-ci dévorent les vivants. » Interrogé sur ce qui pouvait arriver de plus heureux à un homme, il répondit que c'était de mourir content. Un de ses amis se plaignant un jour à lui d'avoir perdu ses écrits, il lui dit qu'il aurait fallu mettre les choses qu'ils contenaient dans son esprit, mais non sur du papier. Il disait que les envieux sont consumés par leur propre caractère, comme le fer est rongé par la rouille qui s'y met; que le moyen de s'immortaliser est de vivre pieusement et justement; et que, quand on ne peut plus discerner les honnêtes gens d'avec les vicieux, c'est alors qu'un pays est perdu.

Étant un jour loué par des gens d'un mauvais caractère, il dit que cela lui faisait craindre qu'il n'eût fait quelque chose de mal. Il disait aussi qu'une société de frères, qui sont unis, est la meilleure de toutes les forteresses; et qu'il fallait se munir principalement de biens qu'on pût dans un naufrage sauver avec soi. Comme on le blâmait de ce qu'il fréquentait des gens vicieux, il répondit que les médecins voient bien les malades, sans pour cela prendre la fièvre. Il disait encore qu'il était absurde, tandis qu'on prenait tant de soin de séparer le froment de l'ivraie, et de purger une armée de gens inutiles, qu'on ne prît pas le même soin de purger la société des méchants qui la corrompent. On lui demanda ce qui lui était revenu de l'étude de la philosophie : De savoir, dit-il, converser avec moi-même. Chantez, lui dit quelqu'un dans un repas. Et vous, répliqua-t-il, jouez-moi de la flûte. Diogène lui demandant un habit, il lui dit

qu'il n'avait qu'à plier son manteau en double. Quelle est, lui demanda-t-on, de toutes les choses qu'il faut apprendre, la plus nécessaire? Celle, répondit-il, d'oublier le mal.

Il exhortait ceux qui étaient l'objet de la médisance à la supporter comme si quelqu'un jetait des pierres à lui-même.

Il taxait Platon d'orgueil; et voyant un jour dans une pompe publique un cheval qui hennissait, il dit à Platon : Vous me semblez avoir une fierté pareille à celle-là; faisant allusion par ce discours à ce que Platon donnait beaucoup de louanges au cheval. Il conseillait aux Athéniens de faire un décret par lequel ils déclarassent que les ânes sont des chevaux; et comme on trouvait ce discours déraisonnable, il ajouta : « Ne choisissez-» vous pas pour généraux des gens qui ne savent rien et qui » n'ont d'autre droit que leur élection à la charge qu'ils rem-» plissent?» Quelqu'un lui disant que beaucoup de gens lui donnaient des louanges : Je ne sache pas, dit-il, avoir fait quelque chose de mauvais. On raconte que, comme il laissait voir un côté de son manteau qui était déchiré, Socrate, qui s'en aperçut, lui dit : Je vois ta vanité à travers les trous de ton manteau...

Quelqu'un ayant demandé à Antisthène par quel moyen il pourrait acquérir un caractère bon et honnête, il lui répondit : En apprenant, de ceux qui sont plus instruits que vous, que les vices que vous avez sont des choses qu'il faut fuir. Quelqu'un vantant beaucoup les plaisirs d'une vie délicate, il dit qu'il ne les souhaitait qu'aux enfants de ses ennemis. Ayant vu un jeune homme qui tâchait de paraître tel que le statuaire l'avait représenté, il lui adressa ce discours : Dis-moi, si une statue d'airain savait parler, de quoi se vanterait-elle? De sa beauté, dit le jeune homme. N'as-tu donc pas de honte, reprit-il, de faire la même chose, et d'imiter une matière inanimée? Un jeune homme du Pont lui ayant promis de prendre beaucoup de soin de lui, sitôt qu'il aurait reçu un navire chargé de choses salées qu'il attendait, il prit un sac, et mena le jeune homme avec lui chez une femme qui vendait de la farine; et lui ayant dit d'en remplir son sac, comme elle lui demandait de l'argent : Ce jeune homme, dit-il, vous en donnera quand son navire chargé de choses salées sera arrivé.

Antisthène passe aussi pour avoir fait bannir Anytus, et condamner Mélitus à mort; car on dit qu'ayant rencontré des jeunes gens du Pont que la réputation de Socrate avait attirés, il les mena à Anytus, en leur disant ironiquement qu'il était bien

plus réglé dans ses mœurs que Socrate; ce qui excita tellement l'indignation des assistants, que ce fut la cause du bannissement d'Anytus.

DOCTRINE D'ANTISTHÈNE DANS SES RAPPORTS AVEC LE STOICISME, SELON DIOGÈNE LAERCE.

On lui attribue encore les sentiments suivants. Il croyait que la vertu peut s'enseigner; que les gens vertueux sont en même temps nobles; que la vertu suffit pour rendre heureux, n'ayant besoin d'autre secours que d'une âme telle que celle de Socrate; que son objet, ce sont les choses mêmes, et qu'elle n'a besoin, ni de beaucoup de paroles, ni d'une grande science; que le sage se suffit d'autant plus à lui-même, qu'il participe à tous les biens que les autres possèdent; que c'est un bien d'être dans l'obscurité; que le sage ne se règle pas dans la pratique des devoirs civils sur les lois établies, mais sur la vertu [1]; qu'il peut former des liaisons d'amitié, sachant seul quel en doit être l'objet [2].

Dioclès lui attribue aussi ces maximes : Que rien n'est étrange ni extraordinaire pour le sage; que les gens d'un bon caractère sont ceux qui méritent le plus d'être aimés; que ceux qui recherchent les bonnes choses sont amis les uns des autres [3]; qu'il faut avoir pour compagnons de guerre des gens qui soient à la fois courageux et justes; que la vertu est une arme qui ne peut être ravie [4]; qu'il vaut mieux avoir à combattre avec un petit nombre de gens courageux contre une troupe de gens lâches et sans cœur, que d'avoir à se défendre avec une pareille troupe contre un petit nombre des premiers; qu'il faut prendre garde de ne pas donner prise à ses ennemis, parce qu'ils sont les premiers qui s'aperçoivent des fautes qu'on fait : que la vertu des femmes consiste dans les mêmes choses que celle des hommes [5]; que les choses qui sont bonnes sont aussi belles, et que celles qui sont mauvaises sont honteuses; qu'il faut regarder les actions vicieuses comme étant étrangères à l'homme; que la prudence est plus assurée qu'un mur, parce qu'elle ne peut ni crouler, ni être minée; qu'il faut élever dans son âme une forteresse qui soit imprenable [6].

1. Ce sont des principes tout stoïciens.
2. V. le *Manuel*, XXXIII, 10.
3. Encore un principe à la fois socratique et stoïcien.
4. Cf. *Manuel*, XIX, 1.
5. Cf. *Manuel*, XL.
6. Même pensée dans les *Entretiens* d'Epictète, l. IV.

Antisthène enseignait dans un collége appelé Cynosarge, pas loin des portes de la ville ; et quelques-uns prétendent que c'est de là que la secte cynique a pris son nom. Lui-même était surnommé d'un nom qui signifiait un *chien simple.* Au rapport de Dioclès, il fut le premier qui doubla son manteau, afin de n'avoir pas besoin d'autre habillement. Il portait une besace et un bâton; et Néanthe dit qu'il fut aussi le premier qui fit doubler sa veste...

Antisthène est le seul des disciples de Socrate qui ait été loué par Théopompe. Il dit qu'il était d'un esprit fin, et qu'il menait comme il voulait ceux qui s'engageaient en discours avec lui. Cela paraît par ses livres et par le *Banquet* de Xénophon.

Il paraît aussi avoir été le premier chef de la secte stoïque, qui était la plus austère de toutes; ce qui a donné occasion au poëte Athénée de parler ainsi de cette secte :

O vous ! auteurs des maximes stoïciennes ; vous dont les saints ouvrages contiennent les plus excellentes vérités, vous avez raison de dire que la vertu est le seul bien de l'âme : c'est elle qui protége la vie des hommes et qui garde les cités...

C'est Antisthène qui a ouvert les voies à Diogène pour son système de la tranquillité, à Cratès pour celui de la continence, à Zénon pour celui de la patience; de sorte qu'il a jeté les fondements de l'édifice. En effet, Xénophon dit qu'il était fort doux dans la conversation, et fort retenu sur tout le reste.

Il mourut de maladie, et l'on dit que Diogène vint alors le voir en lui demandant s'il avait besoin d'un ami. Il vint aussi une fois chez lui, en portant un poignard : et comme Antisthène lui eut dit : Qui me délivrera de mes douleurs ? Ceci, dit Diogène, en lui montrant le poignard. A quoi il répondit : Je parle de mes douleurs, et non pas de la vie...

ÉLOGE DE DIOGÈNE PAR ÉPICTÈTE.

Diogène, lui qui avait tant de bonté, tant d'amour pour l'humanité, a supporté avec bonheur toutes les fatigues et toutes les misères corporelles, pour l'intérêt général des hommes. C'est ainsi qu'il eut pour patrie toute la terre, et non pas pas tel pays en particulier. Fait prisonnier, il ne pleura pas

Athènes, les gens avec qui il y vivait, les amis qu'il y avait; mais il se mit à vivre avec les pirates eux-mêmes, en essayant de les corriger. Puis, quand il fut vendu, il vécut à Corinthe, comme il avait vécu auparavant à Athènes; et, s'il était allé jusque chez les Perrhèbes, il y aurait vécu de même. C'est ainsi qu'on se fait libre. C'est pour cela qu'il disait : « Depuis qu'An- » tisthène m'a fait libre, je n'ai jamais été esclave. » Et comment Antisthène l'avait-il fait libre ? Écoute-le parler : « Il m'a » fait connaître ce qui est à moi et ce qui n'est pas à moi : » que parents, proches, amis, réputation, lieux auxquels je » suis fait, occupations dont j'ai l'habitude, tout cela n'est pas » à moi. Qu'est-ce qui est donc à moi ? L'usage des *idées*[1]. Voilà, » comme il me l'a montré, ce qui est libre en moi, ce qui est » indépendant, ce qui est au-dessus de toute contrainte possi- » ble ; ce que nul ne peut forcer à être autrement que je le » veux. Qui donc après cela a prise sur moi ? Philippe ! Alexan- » dre ? Perdiccas ? Le grand roi ? Comment l'auraient-ils ? Pour » pouvoir être dominé par les hommes, il faut commencer bien » auparavant par se laisser dominer par les choses. » Celui dont ne triomphent ni le plaisir, ni la peine, ni la vanité, ni la richesse, celui qui peut, quand bon lui semble, cracher pour ainsi dire son corps tout entier à la face de quelqu'un, et s'en aller ainsi, de qui celui-là est-il esclave ? De qui est-il sujet ? Si, parce que Diogène vivait heureux à Athènes, il s'était laissé dominer par l'habitude d'y vivre, il se serait mis à la merci du premier venu. Quiconque était plus fort que lui aurait été le maître de lui faire de la peine. Mais te l'imagines-tu flattant les pirates, pour qu'ils le vendissent à quelque Athénien ; pour qu'il pût revoir et le beau Pyrée, et la longue muraille, et l'Acropole ? Toi, que serais-tu quand tu les reverrais ? Un esclave, un valet, un homme avili ! Et que te servirait-il alors de les revoir ? Cela ne pourrait te servir que si tu les revoyais en homme libre. Or, montre-nous comment tu les reverrais en homme libre.

Celui, en effet, qui t'enlève à ton séjour habituel, devient ton maître ; et il te dit : « Tu es mon esclave, car il dépend de moi » de t'empêcher de vivre comme tu veux ; il dépend de moi de » t'affranchir ; il dépend de moi de t'abaisser. Si je le veux, tu » retrouveras la joie, et, plein d'impatience, tu partiras pour » Athènes. » Que répondras-tu à qui te réduit ainsi en servi-

1. *Idées*, φαντασίαι. Sur le sens de ce mot dans Epictète, v. *Manuel*, ch. VI.

tude ? Que lui opposeras-tu qui ait le pouvoir de t'affranchir ? Ou n'est-il pas vrai que tu n'oseras même pas le regarder en face, et que, laissant là les discussions trop longues, tu le supplieras de te laisser partir ?

Homme, ton devoir serait de t'en aller en prison le cœur joyeux, hâtant le pas, et devançant ceux qui t'y conduisent. Et tu craindras de vivre à Rome, par regret de la Grèce ! Et, quand il te faudra mourir, tu viendras à ce moment encore pleurer devant nous, parce que tu ne pourras plus voir Athènes, ni te promener dans le Lycée [1] !

DIOGÈNE LE CYNIQUE, SELON DIOGÈNE LAERCE.

Diogène, fils d'Icèse, banquier, était de Sinope.

Étant venu à Athènes, il prit les leçons d'Antisthène ; et quoique celui-ci le rebutât d'abord, ne voulant point de disciples, il le vainquit par son assiduité. On dit qu'Antisthène menaçant de le frapper à la tête avec son bâton, il lui dit : « Frappe, tu ne » trouveras point de bâton assez dur pour m'empêcher de venir » t'écouter. » Depuis ce temps-là il devint son disciple ; et se voyant exilé de sa patrie, il se mit à mener une vie fort simple. Théophraste, dans son livre intitulé *Mégarique*, raconte à ce sujet, qu'ayant vu une souris qui courait, et faisant réflexion que cet animal ne s'embarrassait point d'avoir une chambre pour coucher, et ne craignait point les ténèbres, ni ne recherchait aucune des choses dont on souhaite l'usage, cela lui donna l'idée d'une vie conforme à son état. Il fut le premier, selon quelques-uns, qui fit doubler son manteau, n'ayant pas le moyen d'avoir d'autres habillements, et il s'en servit pour dormir. Il portait une besace, où il mettait sa nourriture, et se servait indifféremment du premier endroit qu'il trouvait, soit pour manger, soit pour dormir, ou pour y tenir ses discours ; ce qui lui faisait dire, en montrant le portique de Jupiter, le Pompée, que les Athéniens lui avaient bâti un endroit pour passer la journée. Il se servait aussi d'un bâton lorsqu'il était incommodé, et dans la suite il le portait partout, aussi bien que la besace, lorsqu'il était en voyage. Ayant écrit à quelqu'un de lui procurer une petite maison, et celui-là tardant à le faire, il choisit pour sa demeure un tonneau, qui était dans le temple de la mère

1. *Entretiens*, trad. Courdaveaux, p. 327.

des dieux. L'été, il se roulait dans le sable ardent; et l'hiver, il embrassait des statues glacées[1], s'exerçant par tous ces moyens à la patience. Il était d'ailleurs mordant et méprisant; il appelait l'école d'Euclide un lieu de colère, et celle de Platon un lieu de consomption. Il disait que les jeux dionysiaques étaient d'admirables choses pour les fous, et que ceux qui gouvernent le peuple ne sont que les ministres de la populace. Il disait aussi que, lorsqu'il considérait la vie, et qu'il jetait les yeux sur la police des gouvernements, la profession de la médecine et celle de la philosophie, l'homme lui paraissait le plus sage des animaux; mais que, lorsqu'il considérait les interprètes des songes, les devins et ceux qui employaient leur ministère, ou l'attachement qu'on a pour la gloire et les richesses, rien ne lui semblait plus insensé que l'homme. Il répétait souvent qu'il faut se munir dans la vie, ou de raison, ou d'un licou. Ayant remarqué un jour dans un grand festin que Platon ne mangeait que des olives: Pourquoi, lui demanda-t-il, sage comme vous êtes, n'ayant voyagé en Sicile que pour y trouver de bons morceaux, maintenant qu'on vous les présente, n'en faites-vous point usage? Platon lui répondit: En vérité, Diogène, en Sicile même je ne mangeais la plupart du temps que des olives. Si cela est, répliqua-t-il, qu'aviez-vous besoin d'aller à Syracuse? Le pays d'Athènes ne porte-t-il point assez d'olives? Phavorinus attribue pourtant ce mot à Aristippe. Une fois, mangeant des figues, il rencontra Platon, à qui il dit qu'il pouvait en prendre sa part; et comme Platon en prit et en mangea, Diogène lui dit qu'il lui avait bien dit d'en prendre, mais non d'en manger. Un jour que Platon avait invité les amis de Denys, Diogène entra chez lui, et dit, en foulant ses tapis: Je foule aux pieds la vanité de Platon; à quoi celui-ci répondit: Quel orgueil ne fais-tu point voir, Diogène, en voulant montrer que tu n'en as point! D'autres veulent que Diogène dit: Je foule l'orgueil de Platon, et que celui-ci répondit: Oui, mais avec un autre orgueil. Comme on lui demandait dans quel endroit de la Grèce il avait vu les hommes les plus courageux: Des hommes, dit-il, je n'en ai vu nulle part; mais j'ai vu des enfants à Lacédémone[2]. Il traitait une matière sérieuse, et personne ne s'approchait pour l'écouter. Voyant cela, il se mit à chanter; cela ayant attiré beaucoup de gens autour de lui, il leur reprocha qu'ils recherchaient avec soin ceux qui les amusaient de bagatelles, et qu'ils

1. V. *Manuel*, XLVII.
2. Allusion au courage des enfants Spartiates, qui se faisaient battre à l'envi devant l'autel de Diane.

n'avaient aucun empressement pour les choses sérieuses.

Il disait aussi qu'on se disputait bien à qui saurait le mieux faire des fosses et ruer[1], mais non pas à qui se rendrait le meilleur et le plus sage. Il admirait les grammairiens, qui recherchaient avec soin quels avaient été les malheurs d'Ulysse, et ne connaissaient pas leurs propres maux; les musiciens, qui accordaient soigneusement les cordes de leurs instruments, et ne pensaient point à mettre de l'accord dans leurs mœurs; les mathématiciens, qui observaient le soleil et la lune, et ne prenaient pas garde aux choses qu'ils avaient devant les yeux; les orateurs, qui s'appliquaient à parler de la justice, et ne pensaient point à la pratiquer; les avares, qui parlaient de l'argent avec mépris, quoiqu'il n'y eût rien qu'ils aimassent plus. Il condamnait aussi ceux qui, louant les gens de bien comme fort estimables en ce qu'ils s'élevaient au-dessus de l'amour des richesses, n'avaient eux-mêmes rien de plus à cœur que d'en acquérir.

Il s'indignait de ce qu'on faisait des sacrifices aux dieux pour en obtenir la santé, tandis que ces sacrifices étaient accompagnés de festins nuisibles au corps. Il s'étonnait de ce que des esclaves qui avaient des maîtres gourmands ne volaient pas leur part des mets qu'ils voyaient manger. Il louait également ceux qui voulaient se marier, et ceux qui ne se mariaient point; ceux qui voyageaient sur mer, et ceux qui ne le faisaient pas; ceux qui se destinaient au gouvernement de la république, et ceux qui faisaient le contraire; ceux qui élevaient des enfants, et ceux qui n'en élevaient point; ceux qui cherchaient le commerce des grands, et ceux qui l'évitaient.

Ménippe, dans *l'Encan de Diogène*, rapporte que, lorsqu'il fut vendu comme captif, on lui demanda ce qu'il savait faire, et qu'il répondit qu'il savait commander à des hommes; ajoutant, en s'adressant au crieur, qu'il eût à crier si quelqu'un voulait s'acheter un maître. Comme on lui défendait de s'asseoir : Cela ne fait rien, dit-il; on vend bien les poissons, de quelque manière qu'ils soient étendus. Il dit encore qu'il s'étonnait de ce que, quand on achète un pot ou une assiette, on l'examine de toutes les manières; au lieu que, quand on achetait un homme, on se contentait d'en juger par la vue. Xéniade l'ayant acheté, il lui dit que, quoiqu'il fût son esclave, c'était à lui de lui obéir, tout comme on obéit à un pilote ou à un médecin, quoiqu'on les ait à son service.

1. Allusion aux jeux et aux combats publics.

Quelqu'un l'ayant mené dans une maison richement ornée, et lui ayant défendu de cracher, il lui cracha sur le visage, disant qu'il ne voyait point d'endroit plus sale où il le pût faire; d'autres pourtant attribuent cela à Aristippe. Un jour il criait : Hommes, approchez! et plusieurs étant venus, il les repoussa avec son bâton, en disant : J'ai appelé des hommes, et non pas des excréments... On attribue aussi à Alexandre d'avoir dit que, s'il n'était point né Alexandre, il aurait voulu être Diogène. Ce philosophe appelait pauvres, non pas les sourds et les aveugles, mais ceux qui n'avaient point de besace. Métrocle, dans ses *Chries*, rapporte qu'étant entré un jour, avec les cheveux à moitié coupés, dans un festin de jeunes gens, il en fut battu; et qu'ayant écrit leurs noms, il se promena avec cet écriteau attaché sur lui, se vengeant par là de ceux qui l'avaient battu, en les exposant à la censure publique. Il disait qu'il était du nombre des chiens qui méritent des louanges, et que cependant ceux qui faisaient profession de le louer n'aimaient point à chasser avec lui. Quelqu'un se vantait en sa présence de surmonter des hommes aux jeux pythiques : Tu te trompes, lui dit-il, c'est à moi de vaincre les hommes; pour toi, tu ne surmontes que des esclaves. On lui disait qu'étant âgé, il devait se reposer le reste de ses jours : Eh quoi, répondit-il, si je fournissais une carrière, et que je fusse arrivé près du but, ne devrais-je pas y tendre avec encore plus de force, au lieu de me reposer?...

Il marchait nu-pieds sur la neige, et faisait d'autres choses semblables, que nous avons rapportées; il essaya même de manger de la chair crue, mais il ne continua pas. Ayant trouvé un jour Démosthène qui dînait dans une taverne, et celui-ci se retirant, Diogène lui dit : Tu ne fais, en te retirant, qu'entrer dans une plus grande. Des étrangers souhaitant de voir Démosthène, il leur montra son doigt du milieu tendu, en disant : Tel est celui qui gouverne le peuple d'Athènes [1]. Il disait qu'il faisait comme les maîtres de musique, qui changeaient leur ton pour aider les autres à prendre celui qu'il fallait. Il disait aussi que beaucoup de gens passaient pour fous à cause de leurs doigts, parce que, si quelqu'un portait le doigt du milieu tendu, on le regardait comme un insensé, ce qui n'arrivait point si on portait le petit doigt tendu. Il se plaignait de ce que les choses précieuses coûtaient moins que celles qui ne l'étaient

1. C'est-à-dire qu'il était fou, comme cela est expliqué quelques lignes plus bas. (*Note du traducteur.*)

pas tant, disant qu'une statue coûtait trois mille pièces, et qu'une mesure de farine ne coûtait que deux pièces de cuivre.

Il dit encore a Xéniade, lorsque celui-ci l'eut acheté, qu'il prît garde de faire ce qu'il lui ordonnerait; et Xéniade lui ayant répondu : — Il me semble que les fleuves remontent vers leur source[1]. — Si étant malade, répliqua Diogène, vous aviez pris un médecin à vos gages, au lieu d'obéir à ses ordres, lui répondriez-vous que les fleuves remontent vers leur source? Quelqu'un voulant apprendre de lui la philosophie, il lui donna un poisson mauvais à porter, et lui dit de le suivre. Le nouveau disciple, honteux de cette première épreuve, jeta le poisson et s'en alla. Quelque temps après, Diogène le rencontra, et, se mettant à rire : Un mauvais poisson, lui dit-il, a rompu notre amitié. Ayant vu un enfant qui buvait de l'eau en se servant du creux de sa main, il jeta un petit vase qu'il portait pour cela dans sa besace, en disant qu'un enfant le surpassait en simplicité. Il jeta ainsi sa cuiller, ayant vu un autre enfant qui, après avoir cassé son écuelle, ramassait des lentilles avec un morceau de pain qu'il avait creusé.

Voici un de ses raisonnements : Toutes choses appartiennent aux dieux; les sages sont aussi des dieux; les amis ont toutes choses communes; ainsi toutes choses sont pour les sages...

Il avait coutume de dire que toutes les imprécations dont les poëtes font usage dans leurs tragédies étaient tombées sur lui, puisqu'il n'avait ni ville ni maison, et qu'il était hors de sa patrie, pauvre, vagabond, et vivant au jour la journée[2]; ajoutant qu'il opposait à la fortune le courage, aux lois la nature, aux passions la raison[3].

Pendant que, dans un lieu d'exercice nommé *Cranion*[4], il se chauffait au soleil, Alexandre s'approcha, et lui dit qu'il pouvait lui demander ce qu'il souhaitait. Je souhaite, répondit-il, que tu ne me fasses point d'ombre ici.

Il avait été présent à une longue lecture, et celui qui lisait, approchant de la fin du livre, montrait aux assistants qu'il n'y avait plus rien d'écrit. Courage, amis, dit Diogène, je vois terre !

Quelqu'un, qui lui faisait des syllogismes, les ayant conclus en

1. Proverbe qui signifie ici : Il me semble que les esclaves commandent à leurs maitres.

2. Comparer le distique attribué à Epictète : « Je suis esclave, pauvre boiteux, et cependant ami des dieux. »

3. Voir, dans les *Entretiens*, le portrait du philosophe cynique.

4. Nom d'un lieu d'exercice à Corinthe.

lui disant qu'il avait des cornes, il se toucha le front et répondit : C'est pourtant de quoi je ne m'aperçois point. Un autre voulant lui prouver qu'il n'y avait point de mouvement, il se contenta pour toute réponse de se lever et de se mettre à marcher. Quelqu'un discourait beaucoup des phénomènes célestes : En combien de jours, lui dit-il, es-tu venu du ciel ? Il vit des souris grimper sur sa table : Voyez, dit-il, Diogène nourrit aussi des parasites. Platon lui ayant donné le titre de sa secte, qui était celui de *Chien*, il lui dit : Tu as raison ; car je suis retourné auprès de ceux qui m'ont vendu [1]. Il avait entendu approuver la définition que Platon donnait de l'homme, qu'il appelait un animal à deux pieds, sans plumes. Cela lui fit naître la pensée de prendre un coq, auquel il ôta les plumes, et qu'il porta ensuite dans l'école de Platon, en disant : Voilà l'homme de Platon ; ce qui fit ajouter à la définition de ce philosophe, que l'homme est un animal à grands ongles. On lui demandait quelle heure convient le mieux pour dîner. Quand on est riche, dit-il, on dîne lorsqu'on veut ; et quand on est pauvre, lorsqu'on peut. Il vit les brebis des Mégariens qui étaient couvertes de peaux [1], pendant que leurs enfants allaient nus ; il prit occasion de dire qu'il valait mieux être le bouc des Mégariens que leur enfant. Quelqu'un l'ayant heurté avec une poutre, en lui disant ensuite de prendre garde : Est-ce, répondit-il, que tu veux me frapper encore ?

Il appelait ceux qui gouvernent le peuple des ministres de la populace, et nommait les couronnes des ampoules de la gloire. Une fois il alluma une chandelle en plein jour, disant qu'il cherchait un homme. Il se tenait quelquefois dans un endroit d'où il faisait découler de l'eau sur son corps ; et comme les assistants en avaient pitié, Platon, qui était présent, leur dit : Si vous avez pitié de lui, vous n'avez qu'à vous retirer, voulant dire que ce qu'il en faisait était par vaine gloire. Quelqu'un lui ayant donné un coup de poing : En vérité, dit-il, je pense à une chose bien importante que je ne savais pas : c'est que j'ai besoin de marcher avec un casque. Lysias, apothicaire, lui demanda s'il croyait qu'il y eût des dieux ? Comment, dit-il, ne croirais-je pas qu'il y en a, puisque je crois que tu es l'ennemi des dieux [2] ? Quelques-uns attribuent pourtant ce mot à Théodore.

1. C'est une raillerie : Platon, après avoir été vendu par Denys, était retourné auprès de lui.

2. Epictète rapporte aussi cette réponse dans les *Entretiens*.

Ayant vu quelqu'un qui recevait une aspersion religieuse, il lui dit : Pauvre malheureux ! ne vois-tu pas que comme les aspersions ne peuvent pas réparer les fautes que tu fais contre la grammaire, elles ne répareront pas plus celles que tu commets dans la vie ! Il reprenait les hommes, par rapport à la prière, de ce qu'ils demandaient des choses qui leur paraissaient être des biens, au lieu de demander celles qui sont des biens réels [1]. Il disait de ceux qui s'effraient des songes, qu'ils sont éveillés, et qu'ils donnent toute leur attention aux imaginations qui se présentent à leur esprit pendant le sommeil...

Les Athéniens aimaient beaucoup Diogène. On conte qu'un garçon ayant brisé son tonneau, ils le firent punir, et donnèrent un autre tonneau au philosophe. Denys le stoïcien rapporte qu'ayant été pris à la bataille de Chéronée et conduit auprès de Philippe, ce prince lui demanda qui il était, et qu'il répondit : Je suis l'espion de ta cupidité ; ce qui émut tellement Philippe, qu'il le laissa aller.... Perdiccas l'ayant menacé de le faire mourir s'il ne se rendait auprès de lui, il répondit qu'il ne ferait rien de fort grand par là, puisqu'un escarbot, et l'herbe phalange, pouvaient faire la même chose. Bien au contraire, il renvoya pour menace à Perdiccas, qu'il vivrait plus heureux s'il vivait sans voir Diogène. Il s'écriait souvent que les dieux avaient mis les hommes en état de mener une vie heureuse ; mais que le moyen de vivre ainsi n'était pas connu de ceux qui aiment les tartes, les onguents et autres choses semblables. Il dit à un homme qui se faisait chausser par son domestique, qu'il ne serait heureux que lorsqu'il se ferait aussi moucher par un autre ; ce qui arriverait, s'il perdait l'usage des mains. Il vit un jour les magistats qui présidaient aux choses saintes [2] accuser un homme d'avoir volé une fiole dans le trésor ; sur quoi il dit que les grands voleurs accusaient les petits. Voyant aussi un garçon qui jetait des pierres contre une potence : Courage ! lui dit-il, tu atteindras au but. Des jeunes gens qui étaient autour de lui dirent qu'ils auraient bien soin qu'il ne les mordît pas : Tranquillisez-vous, mes enfants, leur dit-il ; les chiens ne mangent point de betteraves [3]. Il dit aussi à un homme qui se croyait relevé par la peau d'un lion dont il était couvert : Cesse de déshonorer les enseignes de la vertu.

1. C'était une idée socratique : voir le 2e *Alcibiade*.

2. Les *hiéromnémones*. On appelait ainsi les députés de chaque ville au conseil des amphictyons.

3. La betterave passait pour l'emblème de la fadeur.

Quelqu'un trouvait que Callisthène était fort heureux d'être si magnifiquement traité par Alexandre : Au contraire, dit-il, je le trouve bien malheureux de ne pouvoir dîner et souper que quand il plaît à Alexandre. Lorsqu'il avait besoin d'argent, il disait qu'il en demandait à ses amis, plutôt comme une restitution que comme un présent.

Platon, en discourant sur les idées, ayant parlé de la qualité de table et de tasse considérée abstractivement, Diogène lui dit : Je vois bien ce que c'est qu'une table et une tasse, mais pour la qualité de table, je ne la vois point. A quoi Platon répondit : Tu parles fort bien : en effet, tu as des yeux qui sont ce qu'il faut pour voir une table et une tasse ; mais tu n'as point ce qu'il faut pour voir la qualité de table et de tasse : l'entendement. On lui rapporta que beaucoup de gens se moquaient de lui ; il répondit : Je ne m'en tiens pas pour moqué. Quelqu'un se plaignait des malheurs qui arrivent dans la vie ; à quoi il répondit que le malheur n'est pas de vivre, mais de mal vivre. On lui conseillait de chercher un esclave qui l'avait quitté : Ce serait bien ridicule, dit-il, que mon esclave Manès pût vivre sans moi, et que Diogène ne pût vivre sans Manès.

Voyant un jeune garçon qui s'appliquait à la philosophie, il lui dit : Courage ! fais qu'au lieu de plaire par la beauté, tu te plaises par les qualités de l'âme. Quelqu'un énumérait le grand nombre de dons sacrés qui étaient dans le temple de Samothrace[1]. Il y en aurait bien davantage, lui dit-il, si tous ceux qui ont succombé sous les périls y avaient apporté leurs offrandes. Le même répondit le même mot à Diagoras de Mélos. Un jeune garçon à table lui fit boire de l'eau. Diogène lui dit : Tu en reviendras à boire du vin. Le lendemain le jeune garçon l'ayant rencontré, lui dit : Me voilà revenu du festin, et je n'en suis pas devenu plus malhonnête homme. Je le veux bien, répondit Diogène, tu n'es pas pour cela plus honnête homme, mais plus relâché... Une autre fois, qu'il revenait de quelque part, on lui demanda s'il y avait beaucoup de monde : Oui dà, il y a beaucoup de monde, mais peu d'hommes. Alexandre s'étant un jour présenté devant lui, et lui ayant dit : « Je suis le grand monarque Alexandre : » « Et moi, répondit-il, je suis Diogène le chien. » Il entendit louer quelqu'un de qui il avait reçu un présent : Et moi, dit-il, ne me louez-vous pas de ce que j'ai été digne de le recevoir ?...

1. On y sacrifiait à Hécate, et on y faisait des dons en action de grâces pour les périls dont on avait été préservé.

Quel gain, lui demanda-t-on, vous rapporte la philosophie? Quand il n'y en aurait pas d'autre, répondit-il, elle fait que je suis préparé à tout événement.

Un autre lui demanda d'où il était : Je suis, dit-il, citoyen du monde [1].

Voyant quelqu'un qui offrait des sacrifices pour avoir un fils, il le blâma de ce qu'il n'en offrait pas par rapport au caractère dont serait ce fils... Les Athéniens ayant décerné à Alexandre les honneurs de Bacchus, il leur dit : Je vous prie, faites aussi que je sois Sérapis. Quelqu'un l'interrogea pourquoi, tandis qu'il ne savait rien, il professait la philosophie. Il répondit : Quand je ne ferais que contrefaire la sagesse, en cela même je serais philosophe. Un autre lui présenta son enfant, dont il lui vantait le génie et la tempérance : Si cela est, lui dit-il, en quoi a-t-il donc besoin de moi? Il disait que ceux qui parlent des choses honnêtes et ne les pratiquent pas, ressemblent à un instrument de musique, qui n'a ni ouïe, ni sentiment. Il entrait au théâtre en tournant le dos à ceux qui en sortaient; et comme on lui en demandait la raison, il répondit que c'était ce qu'il avait toujours tâché de faire toute sa vie [2]. Il reprit un homme qui affectait des airs efféminés : N'êtes-vous pas honteux, lui dit-il, de vous rendre pire que la nature ne vous a fait! Vous êtes homme, et vous vous efforcez de vous rendre femme. Une autre fois, il vit un homme déréglé dans ses mœurs qui accordait une harpe. N'avez-vous pas honte, lui dit-il, de savoir accorder les sons d'un morceau de bois et de ne pouvoir accorder votre âme avec les devoirs de la vie? Quelqu'un lui disait : Je ne suis pas propre à la philosophie. Pourquoi donc, lui répliqua-t-il, vivez-vous, puisque vous ne vous embarrassez pas de vivre bien? Il entendit un homme parler mal de son père, et lui dit : Ne rougissez-vous pas d'accuser de manque d'esprit celui par qui vous en avez? Voyant un jeune homme, d'un extérieur honnête, qui tenait des discours indécents : Quelle honte, lui dit-il, de tirer une épée de plomb d'une gaîne d'ivoire? Quelqu'un lui demandait pourquoi les esclaves étaient appelés d'un nom qui signifie pieds d'hommes; il répondit : Parce qu'ils ont des pieds comme les hommes, et une âme formée comme la tienne, puisque tu fais cette question. On lui demandait si la mort était un mal : Comment serait-ce un mal, répondit-il, puisqu'on ne la sent pas?

1. Epictète commente cette réponse fameuse dans les *Entretiens*.

2. C'est-à-dire le contraire des autres.

Alexandre s'étant subitement présenté devant lui, lui demandait si sa présence ne lui causait point de crainte; il répondit: En quelle qualité voulez-vous que je vous craigne? est-ce comme bon, ou comme mauvais? Comme bon, dit Alexandre. Eh? reprit Diogène, comment peut-on craindre ce qui est bon? Il appelait l'instruction la prudence des jeunes gens, la consolation des vieillards, la richesse des pauvres, et l'ornement des riches. Quelqu'un lui disant que ses amis lui tendaient des piéges. Que sera-t-on, répondit-il, s'il faut vivre avec ses amis comme avec ses ennemis? Interrogé sur ce qu'il y avait de plus beau parmi les hommes, il répondit que c'était la franchise.

Il distinguait deux sortes d'exercices : celui de l'âme et celui du corps. Concevant que l'occupation que l'exercice donne continuellement à l'imagination facilite la pratique de la vertu, il disait que l'une de ces sortes d'exercices est imparfaite sans l'autre, la bonne disposition et la force se manifestant dans la pratique de nos devoirs, telle qu'elle a lieu par rapport au corps et à l'âme. Il alléguait, pour marque de la facilité que l'exercice donne pour la vertu, l'adresse qu'acquièrent les artisans et ceux qui font des ouvrages manuels, à force de s'y appliquer. Il faisait encore remarquer la différence qu'il y a entre les musiciens et les athlètes, selon que l'un s'applique au travail plus que l'autre; et il disait que si ces gens-là avaient apporté le même soin à exercer leur âme, ils n'auraient pas travaillé inutilement. En un mot, il était dans le principe que rien de tout ce qui concerne la vie ne se fait bien sans exercice, et que par ce moyen on peut venir à bout de tout [1]. Il concluait de là que si, renonçant aux travaux inutiles, on s'applique à ceux qui sont selon la nature, on vivra heureusement; et qu'au contraire le manque de jugement rend malheureux. Il disait même que, si on s'accoutume à mépriser les voluptés, on trouvera ce sentiment très-agréable; et que, comme ceux qui ont pris l'habitude des voluptés s'en passent difficilement, de même, si on s'exerce à mener une vie contraire, on prendra plaisir à les mépriser. C'étaient là les principes qu'il enseignait et qu'il pratiquait en même temps : par cette manière de vivre, il suivait moins la coutume que la nature.

Il donnait pour caractère général de sa vie, qu'elle ressemblait à celle d'Hercule, en ce qu'il préférait la liberté à tout. Il disait que les sages ont toutes choses communes. Il prouvait d'une manière semblable que la société ne peut être gouvernée

1. Cf. les *Entretiens* d'Epictète, l. II, ch. XVI, περὶ τοῦ μελετᾶν.

aux tristesses, qu'elle reprenne ses chaînes et que ce soit toujours à recommencer, comme la toile de Pénélope. Au contraire, en retenant toutes ses passions dans une parfaite tranquillité, en suivant toujours la raison pour guide sans jamais la quitter, elle contemple incessamment ce qui est vrai, divin, immuable, et au-dessus de l'opinion.

PLATON, *Phédon*.

V

La sagesse consiste à prendre soin de soi, non de ce qui nous est étranger.

SOCRATE. Eh quoi! Alcibiade, ne dis-tu pas qu'on prend bien soin de quelque chose?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Quand on rend donc une chose meilleure, ne dis-tu pas qu'on en prend bien soin?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Et quel est l'art de rendre les chaussures meilleures?

ALCIBIADE. L'art du cordonnier.

SOCRATE. C'est donc par l'art du cordonnier que nous prenons soin des chaussures?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. Est-ce aussi par cet art que nous prenons soin de nos pieds, ou est-ce par l'art qui rend le pied meilleur?

ALCIBIADE. C'est par celui-là.

SOCRATE. Ne rendons-nous pas nos pieds meilleurs par l'art de rendre meilleur le reste de notre corps?

ALCIBIADE. Oui, ce me semble.

SOCRATE. Et cet art, n'est-ce pas la gymnastique?

ALCIBIADE. Précisément.

SOCRATE. C'est donc par la gymnastique que nous prenons soin de nos pieds, et par l'art du cordonnier que nous prenons soin des choses qui sont à l'usage de nos pieds?

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. C'est par la gymnastique que nous prenons soin de nos mains, et par l'art du joaillier que nous prenons soin des choses qui sont à l'usage de la main?

ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. C'est par la gymnastique que nous prenons soin de notre corps, c'est par l'art du tisserand et par plusieurs

autres arts que nous prenons soin des choses qui sont à l'usage du corps?

ALCIBIADE. Sans nul doute.

SOCRATE. Autre donc est l'art par lequel nous prenons soin de nous-mêmes, autre est celui par lequel nous prenons soin des choses qui sont à nous?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Quand donc il prend soin des choses qui sont à toi, ce n'est pas de toi-même que il prend soin?

ALCIBIADE. Nullement.

SOCRATE. Ce n'est pas de toi-même, par conséquent, que l'homme prend soin de tout ce qui est à lui.

ALCIBIADE. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Eh bien, quel est l'art par lequel nous prenons soin de nous-mêmes?

ALCIBIADE. Je ne saurais le dire.

SOCRATE. Mais nous sommes au moins que ce n'est pas l'art par lequel nous rendons meilleures quelques-unes des choses qui sont à nous, mais celui par lequel nous nous rendons meilleurs nous-mêmes.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Pouvons-nous connaître l'art de rendre les chaussures meilleures, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'une chaussure?

ALCIBIADE. C'est impossible.

SOCRATE. Nous ne connaîtrons pas davantage l'art de rendre les bagues meilleures, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'une bague?

ALCIBIADE. C'est vrai.

SOCRATE. Eh bien, pouvons-nous connaître l'art de nous rendre meilleurs nous-mêmes, si nous ne savons ce que nous sommes nous-mêmes?

ALCIBIADE. Cela est impossible.

SOCRATE. Mais est-ce une chose bien facile que de se connaître soi-même, et était-ce un homme ordinaire qui écrivit ce précepte sur la porte du temple de Delphes; ou est-ce, au contraire, une chose difficile et peu commune?

ALCIBIADE. Pour moi, Socrate, j'ai cru souvent que c'était une chose commune, et souvent aussi que c'était une chose très-difficile.

SOCRATE. Quelle soit facile ou non, toujours est-il que, si nous la savons une fois, nous saurons bientôt quel soin nous

SOCRATE. Ce n'est donc pas là ce que nous cherchons ?

ALCIBIADE. Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE. Est-ce donc le composé qui commande au corps ? et ce composé, est-ce l'homme ?

ALCIBIADE. Peut-être.

SOCRATE. Pas le moins du monde ; car, le corps ne commandant pas, il est impossible que le composé de l'âme et du corps commande.

ALCIBIADE. Cela est juste.

SOCRATE. Puisque ni le corps, ni le composé de l'âme et du corps n'est l'homme, il faut donc nécessairement, ou que l'homme ne soit rien, ou, s'il est quelque chose, qu'il ne soit rien autre que l'âme.

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. Faut-il te démontrer encore plus clairement que l'âme est l'homme ?

ALCIBIADE. Par Jupiter ! cela me paraît suffisamment démontré.

SOCRATE. Si ma démonstration n'est pas rigoureuse, elle est assez développée, et cela nous suffit. Nous approfondirons cette vérité quand nous aurons trouvé ce que nous avons négligé pour le moment, parce que cela demande beaucoup de recherche.

ALCIBIADE. Qu'est-ce donc ?

SOCRATE. L'essence absolue, dont nous avons dit tout à l'heure qu'il fallait d'abord l'examiner ; mais, au lieu de l'essence absolue, nous avons considéré le principe individuel pour savoir ce qu'il est ; et peut-être cela suffira-t-il, car, après tout, il n'est rien en nous-mêmes qui soit au-dessus de notre âme.

ALCIBIADE. Non certainement.

SOCRATE. Ainsi donc il est juste de penser que, lorsque nous nous entretenons ensemble, toi et moi, en nous servant de paroles, c'est mon âme qui s'entretient avec la tienne.

ALCIBIADE. Sans contredit.

SOCRATE. C'est ce que nous disions il n'y a qu'un moment, que Socrate s'entretient avec Alcibiade en se servant de la parole, et qu'il s'adresse, non à ta personne, ce me semble, mais à Alcibiade, c'est-à-dire à ton âme.

ALCIBIADE. Il me le semble du moins.

SOCRATE. C'est donc notre âme que nous ordonne de connaître celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes ?

ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Celui qui connaît son corps connaît donc ce qui est à lui, mais non ce qui est lui ?

ALCIBIADE. Cela est ainsi.

SOCRATE. Par conséquent, aucun médecin ne se connaît lui-même, en tant que médecin ; ni aucun maître de palestre, en tant que maître de palestre.

ALCIBIADE. Cela n'est pas vraisemblable.

SOCRATE. A plus forte raison, les laboureurs et tous les autres artisans ne se connaissent pas eux-mêmes. En effet, ils ne connaissent pas même, ce me semble, ce qui est à eux ; et leur art les y rend encore plus étrangers que les précédents, car ils ne connaissent du corps que ce qui peut lui être utile.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Si donc c'est être sage que de se connaître soi-même, aucun de ceux que nous venons de nommer n'est sage par son art.

ALCIBIADE. Il n'y a pas apparence.

SOCRATE. Voilà pourquoi les arts qu'ils professent paraissent des métiers ignobles, et non des talents dignes d'un honnête homme.

ALCIBIADE. Certainement.

SOCRATE. Ainsi, je le répète, quiconque prend soin de son corps prend soin de ce qui est à lui, mais non pas de lui-même.

ALCIBIADE. Tu m'as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE. Et tout homme qui aime les richesses ne s'aime ni lui ni ce qui est à lui, mais une chose qui lui est encore plus étrangère que ce qui est à lui.

ALCIBIADE. Du moins à ce qu'il me semble.

SOCRATE. Celui qui s'occupe d'acquérir des richesses ne fait donc pas ses propres affaires ?

ALCIBIADE. C'est juste.

SOCRATE. Si donc quelqu'un aime le corps d'Alcibiade, ce n'est pas Alcibiade qu'il aime, mais une des choses qui sont à Alcibiade.

ALCIBIADE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Celui qui t'aime, c'est celui qui aime ton âme.

ALCIBIADE. La conséquence paraît nécessaire.

PLATON, *Premier Alcibiade.*

VI

Il ne faut point rendre injustice pour injustice.

SOCRATE. Reconnaissons- nous qu'il ne faut en aucun cas commettre volontairement une injustice? ou l'injustice est-elle permise dans certains cas, et ne l'est-elle pas dans d'autres? ou n'est-elle absolument ni bonne ni honnête, comme nous en sommes souvent convenus autrefois, et il n'y a pas longtemps encore? ou bien cet accord de principes qui nous unissait a-t-il été détruit dans ce peu de jours? Et se pourrait-il, Criton, qu'à notre âge nos entretiens les plus sérieux n'eussent été, à notre insu, que des propos d'enfants? ou plutôt la chose n'est-elle pas comme nous le disions alors? Soit que la foule le reconnaisse ou non, soit qu'un sort plus rigoureux ou plus doux nous attende, n'en est-il pas moins vrai qu'en toute occasion l'injustice est un mal et une honte? Admettons-nous ce principe, ou faut-il le rejeter?

CRITON. Nous l'admettons.

SOCRATE. Il ne faut donc commettre l'injustice en aucune manière?

CRITON. Non sans doute.

SOCRATE. Il ne faut donc pas, comme le pense le vulgaire, être injuste même envers celui qui l'a été à notre égard, puisqu'on ne doit l'être en aucune manière?

CRITON. Il y a apparence.

SOCRATE. Mais quoi, Criton, est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas?

CRITON. Il ne l'est en aucune sorte, Socrate.

SOCRATE. Mais rendre le mal pour le mal, est-ce juste, comme le prétend le peuple, ou est-ce injuste?

CRITON. C'est injuste.

SOCRATE. Car il n'y a aucune différence entre faire du mal et être injuste?

CRITON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Il ne faut donc pas rendre injustice pour injustice, ni faire de mal à personne, quel que soit le tort qu'on nous ait fait. Mais prends garde, Criton, qu'en m'accordant cela tu ne parles contre ton propre sentiment; car je sais qu'il y a peu de personnes qui admettent et admettront ce principe. Or il n'y a pas de discussion possible entre gens qui sont divisés sur ce point, et la différence de leurs sentiments les conduit néces-

sairement à se mépriser les uns les autres. Réfléchis donc bien, et vois si tu es d'accord avec moi, et si tu acceptes comme point de départ ce principe, qu'il n'est permis en aucune circonstance d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, mal pour mal. Ou ne penses-tu pas comme moi là-dessus, et nous séparons-nous dès le principe? Quant à moi, je pense encore aujourd'hui comme autrefois. Si tu as changé, dis-le, et expose tes motifs ; mais si tu persistes dans les mêmes sentiments, écoute ce qui suit.

CRITON. J'y persiste, et pense toujours comme toi. Ainsi parle.

SOCRATE. Je te dis donc, ou plutôt je te demande : Un homme qui a pris un engagement juste doit-il le tenir ou y manquer?

CRITON. Il doit le tenir.

SOCRATE. Cela posé, examine cette autre question : En sortant de cette prison sans le consentement des Athéniens, ferons-nous du tort à quelqu'un, et précisément à ceux qui le méritent le moins, ou n'en ferons-nous pas? Sera-ce là satisfaire ou manquer aux justes engagements que nous avons contractés envers les lois de la patrie?

PLATON, *Criton.*

VII

Le plaisir est-il un élément du bien.

SOCRATE. Consentirais-tu, Protarque, à passer toute ta vie dans la jouissance des plus grands plaisirs?

PROTARQUE. Pourquoi non?

SOCRATE. S'il ne te manquait rien de ce côté-là, croirais-tu avoir encore besoin de quelque autre chose?

PROTARQUE. D'aucune.

SOCRATE. Examine bien si tu n'aurais besoin, ni de penser, ni de concevoir, ni de raisonner quand il serait nécessaire, ni de rien de semblable ; quoi ! pas même de voir ?

PROTARQUE. A quoi bon ? ayant le sentiment du plaisir, j'aurais tout.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que, vivant de la sorte, tu passerais tes jours dans les plus grandes voluptés?

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Mais comme tu n'aurais ni intelligence, ni mémoire, ni science, ni opinion, ne serait-ce pas une nécessité tout d'abord que tu ignores si tu as du plaisir ou non?

PROTARQUE. Cela est vrai.

SOCRATE. Pareillement, étant dépourvu de mémoire, c'est encore une nécessité que tu ne te souviennes pas si tu as eu du plaisir autrefois, et qu'il ne te reste pas le moindre souvenir du plaisir que tu ressens dans le moment; de plus, que, n'ayant aucune opinion vraie, tu ne te croies pas sentir de la joie dans le temps que tu en ressens; et qu'étant destitué de raisonnement, tu sois incapable de conclure que tu te réjouiras dans le temps à venir; en un mot, que tu mènes la vie, non d'un homme, mais d'une éponge, ou de ces espèces d'animaux marins qui vivent enfermés dans des coquillages. Cela est-il vrai, ou pouvons-nous nous former quelque autre idée de cet état?

PROTARQUE. Et comment s'en formerait-on une autre idée?

SOCRATE. Eh bien! une pareille vie est-elle désirable?

PROTARQUE. Ce discours, Socrate, me réduit à ne savoir absolument que dire.

SOCRATE. Ne nous décourageons pas encore: passons à la vie de l'intelligence, et considérons-la.

PROTARQUE. De quelle vie parles-tu?

SOCRATE. Quelqu'un de nous voudrait-il vivre, ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit, ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature?

PROTARQUE. Ni l'une ni l'autre condition, Socrate, ne me paraît digne d'envie, et je ne crois pas qu'elle paraisse jamais telle à personne.

SOCRATE. Mais quoi! si l'on réunissait ensemble ces deux vies, Protarque, et qu'on n'en fît qu'une de leur mélange, en sorte qu'elle tînt de l'une et de l'autre?

PROTARQUE. Parles-tu de la vie où le plaisir, l'intelligence et la sagesse entreraient en commun?

SOCRATE. Oui, je parle de celle-là même.

PROTARQUE. Il n'est personne qui ne la choisît préférablement à celle qu'il te plaira des deux autres; je ne dis pas celui-ci, et non point celui-là, mais tout le monde sans exception... Semblables à des échansons, nous avons à notre disposition deux fontaines, celle du plaisir qu'on peut comparer à une fontaine de miel, et celle de la sagesse, fontaine sobre à laquelle le vin est inconnu, et d'où sort une eau âpre et salutaire. Voilà ce qu'il faut nous efforcer de mêler de notre mieux.

PLATON, *Philèbe*.

VIII

L'être raisonnable doit s'honorer soi-même.

Prêtez de nouveau l'oreille, vous tous qui avez entendu ce que j'ai dit au sujet des dieux, et de ceux dont nous tenons le jour. L'âme est, après les dieux, ce que l'homme a de plus divin, et ce qui le touche de plus près. Il y a deux parties en nous : l'une plus puissante et meilleure, destinée à commander [1] ; l'autre inférieure et moins bonne, qui doit obéir. Il faut donc donner toujours la préférence à la partie qui a droit de commander sur celle qui doit obéir. Ainsi, j'ai raison d'ordonner que notre âme ait la première place dans notre estime, après les dieux et les êtres qui les suivent en dignité. On croit rendre à cette âme tout l'honneur qu'elle mérite ; mais, en vérité, presque personne ne le fait. Car l'honneur est un bien divin, et rien de ce qui est mauvais n'est digne qu'on l'honore. Ainsi quiconque croit relever son âme par des connaissances, de la richesse, du pouvoir, et ne travaille pas à la rendre meilleure, s'imagine qu'il l'honore ; mais il n'en est rien.

Dès l'enfance, tout homme se persuade qu'il est en état de tout connaître ; il croit que les louanges qu'il prodigue à son âme sont autant d'honneurs qu'il lui rend, et il s'empresse de lui accorder la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît. Mais nous, nous disons au contraire que se comporter de la sorte, c'est nuire à son âme au lieu de l'honorer, elle qui mérite, comme nous l'avons dit, le premier rang après les dieux. Ce n'est pas non plus honorer son âme, quelque illusion qu'on se fasse là-dessus, que de rejeter sur les autres ses fautes, et la plupart de ses défauts, même les plus considérables, et de se croire absolument innocent ; loin de là, on lui fait par là un très-grand mal. On ne l'honore point encore, lorsque malgré les discours et les insinuations du législateur, on s'abandonne aux plaisirs ; mais plutôt on la déshonore, en la remplissant de maux et de remords. On la dégrade aussi, loin de l'honorer, lorsque, au lieu de s'élever par la patience au-dessus des travaux, des craintes de la douleur et des chagrins que la loi recommande de surmonter, on y cède par lâcheté. On ne l'honore point davantage, lorsqu'on se persuade que la vie est le plus grand des biens ; au contraire, on la déshonore par là, parce que, regardant alors ce qui se passe dans l'autre monde comme un

1. C'est l'ἡγεμονικόν des Stoïciens.

mal, on succombe à cette idée funeste ; on n'a pas le courage d'y résister, de raisonner avec soi-même, et de se convaincre qu'on ignore si les dieux qui règnent dans les enfers ne nous y réservent pas les biens les plus précieux.

Ce qui nous honore véritablement, c'est de suivre ce qu'il y a de meilleur en nous, et de donner toute la perfection possible à ce qui est moins bon, mais susceptible d'amendement. Or il n'est rien dans l'homme qui ait naturellement plus de disposition que l'âme à fuir le mal, et à poursuivre le souverain bien, et, lorsqu'elle l'a atteint, à s'y attacher pour toujours.

PLATON, *Les lois*.

IX

Le gouvernement de soi-même.

Souvenons-nous donc que chacun de nous sera juste et remplira son devoir, lorsque chacune des parties de lui-même accomplira sa tâche. — Oui, certes, il faudra s'en souvenir. — N'appartient-il pas à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la prudence, et qu'elle a inspection sur toute l'âme ? et n'est-ce pas l'énergie intérieure [2] d'obéir et de la seconder ? — Oui. — Et comment pourra-t-on entretenir un parfait accord entre ces deux parties, sinon par ce mélange de la musique et de la gymnastique dont nous parlions plus haut, et dont l'effet sera, d'une part de nourrir et de fortifier la raison par de beaux préceptes et par l'étude des sciences, d'autre part, d'adoucir et d'apaiser le courage par le charme du nombre et de l'harmonie ? — Je ne vois pas d'autre moyen. — Ces deux parties de l'âme, ainsi élevées et instruites dans leurs devoirs, gouverneront l'appétit sensitif, qui occupe la plus grande partie de notre âme, qui est insatiable de sa nature. Elles prendront garde qu'après s'être accru et fortifié par la jouissance des plaisirs du corps, il ne sorte des bornes de son devoir, et ne prétende se donner sur elle une autorité qui ne lui appartient pas et qui apporterait dans l'ensemble un étrange désordre. — Sans doute. PLATON, *République*, *Livre V*.

X

Socrate, prédécesseur des stoïciens, montre qu'il n'y a de mal que dans le vice et l'injustice.

J'aurais tenu une étrange conduite, Athéniens, si, après avoir été placé dans des postes par les généraux que vous aviez

choisis pour me commander à Potidée, à Amphipolis, à Délium; si, après les avoir gardés comme un brave soldat et y avoir affronté la mort, aujourd'hui, lorsque je crois avoir reçu l'ordre d'un dieu de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, m'examinant moi-même et examinant les autres, je venais à m'effrayer de la mort ou de quelque autre malheur, et à déserter mon poste. Ce serait là une étrange conduite, et c'est alors qu'on aurait le droit de me traîner devant ce tribunal comme un homme qui ne reconnaît pas de dieux, qui ne croit pas aux oracles, qui craint la mort et pense être sage quand il ne l'est pas. Car craindre la mort, Athéniens, c'est croire qu'on est sage quoiqu'on ne le soit pas, puisque c'est croire connaître ce qu'on ne connaît pas. Personne, en effet, ne sait si la mort n'est pas pour l'homme le plus grand des biens; et cependant on la craint, comme si l'on savait certainement qu'elle est le plus grand des maux. Or, n'est-ce point l'ignorance la plus répréhensible que de croire connaître ce qu'on ne connaît pas? Pour moi, juges, je l'emporte peut-être en cela sur les autres hommes, et je dois paraître plus sage qu'eux pour cette raison que, ne sachant pas précisément ce qui arrive après cette vie, je ne m'imagine point le savoir; tandis que je sais bien que c'est un mal et une honte d'être injuste et de désobéir à celui qui est meilleur que soi, dieu ou homme : aussi je craindrai et je fuirai toujours ce qui est un mal et que je sais être un mal, et non ce que je ne connais pas et qui pourrait être un bien véritable.

Et même si en ce moment vous me renvoyiez absous, et si, en m'acquittant, vous me teniez ce langage : — Socrate, pour le moment nous ne croyons point Anytus; mais nous te renvoyons absous, à condition pourtant que tu renonceras à tes recherches et à la philosophie; et si tu t'y livres encore et que tu sois découvert, tu mourras; — si, dis-je, vous vouliez m'absoudre à cette condition, je vous dirais : — Athéniens, je vous aime et vous honore, mais je dois plutôt obéir aux dieux qu'à vous : tant que je respirerai et que j'en serai capable, je ne cesserai jamais de me livrer à la philosophie, de faire des exhortations et des remontrances à tous ceux que je rencontrerai, et de leur tenir mon langage ordinaire : O mon ami! toi qui es d'Athènes, c'est-à-dire d'une ville si grande et si renommée pour sa sagesse et sa puissance, tu ne rougis point de chercher à amasser le plus de richesses possible, de la gloire, des honneurs; et la sagesse, la vérité, ton âme et les

moyens de la perfectionner le plus possible, ne t'occupent, ne t'inquiètent guère! Et si quelqu'un de vous me le conteste et prétend qu'il s'en occupe, je ne le laisserai point partir et ne le quitterai point; mais je l'interrogerai, je l'examinerai, je l'éprouverai : et si je trouve qu'il n'est point vertueux, quoiqu'il prétende l'être, je lui reprocherai de faire si peu d'estime de ce qui en mérite le plus, et de mettre tant de prix à ce qu'il y a de plus méprisable. C'est ainsi que j'agirai à l'égard de tous ceux que je rencontrerai, jeunes ou vieux, étrangers ou Athéniens, mais surtout à l'égard de mes concitoyens, qui me touchent de plus près. Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, soyez-en persuadés; et je pense qu'il ne peut y avoir rien de plus avantageux à la république que mon zèle à remplir les ordres de Dieu. Je n'ai, en effet, d'autre occupation que de vous persuader à tous, jeunes ou vieux, que ce ne sont point les soins du corps ou l'acquisition des richesses qui doivent passer avant votre âme et son perfectionnement, et que la vertu ne vient pas des richesses, mais que les richesses et tous les autres biens, publics ou particuliers, viennent aux hommes de la vertu. Si ce sont ces maximes qui corrompent la jeunesse, il faut qu'elles soient pernicieuses; mais si quelqu'un soutient que j'en enseigne d'autres, il vous en impose. Du reste, Athéniens, croyez Anytus ou ne le croyez pas, renvoyez-moi absous ou condamnez-moi, jamais je ne pourrai agir autrement, dussé-je souffrir mille morts.

Ne murmurez point, Athéniens, et faites-moi la grâce que je vous ai demandée, de ne pas vous irriter de mes paroles, mais de les écouter : je pense que vous tirerez quelque fruit de votre patience à m'entendre. Je vais vous dire encore d'autres choses capables d'exciter vos clameurs; mais ne vous laissez point aller à votre émotion. Soyez convaincus que, si vous me faites mourir, étant tel que je viens de le déclarer, vous vous ferez plus de tort qu'à moi-même. En effet, ni Mélitus ni Anytus ne me nuiront en rien, ils n'en ont pas le pouvoir; car je ne crois pas que les dieux aient donné au méchant le pouvoir de nuire à l'homme de bien[1]. Peut-être me feront-ils condamner à la mort, à l'exil, à perdre mes droits de citoyen, et Mélitus ou tout autre regarderont ces peines comme de grands maux : mais moi, je ne suis pas de leur avis, et je tiens pour un plus grand mal de faire ce que fait Mélitus, de chercher à faire périr

1. C'est un des axiomes chers aux Stoïciens. Epictète se plaît à citer cette parole de Socrate dans le *Manuel* (LII) et dans les *Entretiens*.

un homme injustement. Maintenant, Athéniens, il s'en faut de beaucoup que ce soit mon intérêt qui me porte à me justifier, comme on pourrait le croire; c'est le vôtre; c'est la crainte que ma condamnation ne vous fasse commettre une faute envers le dieu et méconnaître le présent qu'il vous a fait: car si vous me mettez à mort, je le dis sans détour, vous ne trouverez point facilement un autre homme (il est sans doute ridicule de faire une telle comparaison) qu'un dieu ait attaché à cette ville comme à un grand et noble coursier, mais que sa grandeur même appesantit et qui a besoin d'être excité par l'éperon. C'est ainsi que ce Dieu semble m'avoir attaché à cette ville pour vous réveiller, pour vous encourager, et pour gourmander chacun de vous, en le suivant partout et toujours sans lui laisser de relâche. Vous ne retrouverez point facilement un homme tel que moi; et si vous voulez m'en croire, Athéniens, vous me laisserez la vie. Peut-être, vous irritant contre moi, comme un homme assoupi contre celui qui le réveille, vous me repousserez et suivrez le conseil d'Anytus, et vous me ferez mourir sans réflexion; ensuite, retombant dans votre sommeil, vous y resterez à jamais ensevelis, à moins que le dieu, prenant pitié de vous, ne vous envoie quelque autre homme. Or, que ce soit un dieu qui m'ait donné à cette ville, c'est ce qu'il vous est facile de reconnaître à cette marque: qu'il y a quelque chose de surnaturel en moi, pour avoir négligé mes intérêts propres, et pour l'avoir fait depuis tant d'années, toujours occupé de votre bien, abordant chacun de vous en particulier comme un père ou un frère aîné, et vous exhortant à vous attacher à la vertu. Si du moins j'avais retiré quelque fruit ou reçu quelque salaire de mes exhortations, ma conduite pourrait s'expliquer; mais vous voyez vous-mêmes que mes accusateurs, qui me font toutes les autres imputations avec tant d'impudence, n'ont pourtant pas eu le front de me reprocher et de prouver par témoins que j'aie demandé ou reçu un salaire. Du reste, je vous fournis un assez bon témoin de la vérité de mes paroles, ma pauvreté [1].

Peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me mêle de vos affaires privées et me donne beaucoup de mouvement pour vous communiquer mes lumières, et que je n'aie point le courage de paraître à l'assemblée du peuple pour vous conseiller

1. Comparer le portrait du philosophe idéal que fait Epictète dans les *Entretiens*, l. III: « Il est le témoin de Dieu auprès des hommes... Il veille et peine pour l'humanité... Les affaires de l'humanité sont ses affaires. »

bonne, il s'ensuit aussi qu'elle est bonne si elle est honnête.

Ils sont dans l'opinion que tous les biens sont égaux, que tout bien mérite d'être recherché, et qu'il n'est sujet ni à augmentation ni à diminution.

Ils disent que les choses du monde se partagent en celles qui sont des biens, en celles qui sont des maux, et en celles qui ne sont ni l'un ni l'autre [1]. Ils appellent *biens* les vertus, comme la prudence, la justice, la force, la tempérance, et les autres. Ils donnent le nom de *maux* aux choses contraires à celles-là, à l'imprudence, à l'injustice, et au reste. Celles qui ne sont ni biens ni maux n'apportent ni utilité ni dommage, comme la vie, la santé, la volupté, la beauté, la force du corps, la richesse, la gloire, la noblesse ; et leurs opposés, comme la mort, la maladie, la douleur, l'opprobre, l'infirmité, la pauvreté, l'obscurité, la bassesse de naissance, et les choses pareilles à celles-là, ainsi que le rapportent Hécaton, Apollodore et Chrysippe, qui disent que ces choses-là ne sont point matière de biens, mais des choses indifférentes, et seulement préférables dans leur espèce. Car comme l'attribut propre de la chaleur est de réchauffer et de ne pas refroidir, de même le bien a pour propriété d'être utile et de ne pas faire de mal. Or les richesses et la santé ne font pas plus de bien que de mal ; ainsi ni la santé ni les richesses ne sont un bien.

Ils disent encore qu'on ne doit pas appeler *bien* une chose dont on peut faire un bon et un mauvais usage. Or on peut faire un bon et un mauvais usage de la santé et des richesses ; ainsi, ni l'un ni l'autre ne doivent passer pour être un bien [2]... Ils ne regardent pas même la volupté comme un bien... Ce qu'ils fondent sur ce qu'il y a des voluptés honteuses, et que rien de ce qui est honteux n'est un bien. Ils font consister l'utilité à régler ses mouvements et ses démarches selon la vertu ; et ce qui est nuisible, à régler ses mouvements et ses démarches selon le vice.

Les choses neutres, τὰ ἀδιάφορα, et les choses préférables, τὰ προηγμένα.

Ils croient que les choses indifférentes sont telles de deux manières. D'abord elles sont indifférentes en tant qu'elles ne font rien au bonheur ni à la misère, telles que les richesses, la santé, la force de corps, la réputation, et autres choses sem-

1. Cf. *Manuel*, ch. I.

2. Idée toute socratique. V. les *Mém.*

taines choses qui sont soumises au mouvement, mais qui s'accomplissent toujours suivant les mêmes lois, soit par une nécessité invincible, soit par leur nature, soit par toute autre cause; comme sont par exemple les mouvements d'équinoxe et de solstice pour le soleil. Il n'est pas possible non plus qu'on délibère sur les choses qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, les sécheresses et les pluies; ni sur les événements qui dépendent uniquement du hasard, comme la trouvaille d'un trésor.

Nous ne délibérons que sur les choses qui sont en notre pouvoir; et ces choses-là sont précisément toutes celles dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Ainsi la nature, la nécessité, le hasard, paraissent être les causes de bien des choses; mais il faut compter de plus l'intelligence, et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme. Les hommes délibèrent, chacun en ce qui le concerne, sur les choses qu'ils se croient en pouvoir de faire. La délibération s'applique donc spécialement aux choses qui, tout en étant soumises à des règles ordinaires, sont cependant obscures dans leur issue particulière, et pour lesquelles on ne peut rien préciser à l'avance. Ce sont les choses où, lorsqu'elles sont importantes, nous appelons à notre aide des conseils plus éclairés que les nôtres, parce que nous nous défions de notre seul discernement et de notre insuffisance dans ces cas douteux. Au reste, nous ne délibérons pas en général sur le but que nous nous proposons; c'est plutôt sur les moyens qui doivent nous y conduire. ARISTOTE.

Morale à Nicomaque, traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, livre III, chap. IV.

LES FONDATEURS DU STOICISME.

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE STOÏCIENNE PAR DIOGÈNE LAERCE.

Division de la philosophie.

Ils comparent la philosophie à un animal, dont ils disent que les os et les nerfs sont la logique; les chairs, la morale; et l'âme, la physique. Ils la mettent aussi en parallèle avec un

œuf, dont ils appliquent l'extérieur à la logique, ce qui suit à la morale et l'intérieur à la physique. Ils emploient encore la comparaison d'un champ fertile, dont ils prennent figurément la haie pour la logique, les fruits pour la morale, et la terre ou les arbres pour la physique. D'autres se représentent la philosophie comme une ville bien entourée de murailles et sagement gouvernée, sans donner la préférence à aucune des trois parties; quelques-uns même parmi eux les prennent pour un mélange qui constitue un corps de science, et les enseignent indistinctement, comme mêlées ensemble [1].

La dialectique.

La plupart partagent la logique en deux sciences, dont l'une est la rhétorique et l'autre la dialectique. Les stoïciens appellent la rhétorique *l'art de bien dire et de persuader*, et nomment la dialectique *la méthode de raisonner proprement par demandes et par réponses*; aussi la définissent-ils de cette manière : *la science de connaître le vrai et le faux, et ce qui n'est ni l'un ni l'autre.*

Ils vantent beaucoup les syllogismes pour leur grande utilité, en ce que, aiguisant l'esprit, ils lui ouvrent le chemin aux démonstrations, qui contribuent beaucoup à rectifier les sentiments. Ils ajoutent que l'arrangement et la mémoire aident à débrouiller de savantes propositions majeures; que ces sortes de raisonnements sont propres à forcer le consentement et à former des conclusions; que le syllogisme est un discours raisonné, et fondé sur ces principes; la démonstration, un discours où l'on rassemble tout ce qui tend à inférer, des choses qui sont plus connues, des conséquences pour les choses qui le sont moins; l'imagination, une impression dans l'âme, par comparaison de l'empreinte d'un anneau sur la cire.

Les stoïciens tiennent la dialectique pour une science absolument nécessaire, laquelle, à leur avis, comprend la vertu en général et tous ses degrés en particulier; la circonspection à éviter les fautes, et à savoir quand on doit acquiescer ou non; l'attention à suspendre son jugement, et à s'empêcher de céder à la vraisemblance; la résistance à la conviction, de crainte qu'on ne se laisse enlacer par les arguments contraires; l'éloignement pour la fausseté, et l'assujétissement de l'esprit à la saine raison. Ils définissent la science elle-même, ou une com-

1. Cf. la division de la philosophie dans le *Manuel*, LII.

préhension certaine, ou une disposition à ne point s'écarter de la raison dans l'exercice de l'imagination. Ils soutiennent que le sage ne saurait faire un bon usage de sa raison sans le secours de la dialectique; que c'est elle qui nous apprend à démêler le vrai et le faux, à discerner le vraisemblable, et à développer ce qui est ambigu; qu'indépendamment d'elle, nous ne saurions ni proposer de solides questions, ni rendre de pertinentes réponses; que ce déréglement dans le discours s'étend jusqu'aux effets qu'il produit, de manière que ceux qui n'ont pas soin d'exercer leur imagination n'avancent que des absurdités et des vétilles; qu'en un mot, ce n'est qu'à l'aide de la dialectique que le sage peut se faire un fonds de sagacité, de finesse d'esprit, et de tout ce qui donne du poids aux discours, puisque le propre du sage est de bien parler, de bien penser, de bien raisonner sur un sujet, et de répondre solidement à une question; autant de choses qui appartiennent à un homme versé dans la dialectique [1].

Voilà en abrégé ce que pensent ces philosophes sur les parties qui entrent dans la logique.

Les sens et la raison.

Les stoïciens traitent premièrement de ce qui regarde l'entendement et les sens, en tant que le moyen par lequel on parvient à connaître la vérité des choses est originairement l'imagination, et en tant que l'acquiescement, la compréhension et l'intelligence des choses, qui va devant tout le reste, ne peuvent se faire sans l'opération de cette faculté. C'est elle qui précède; ensuite vient l'entendement, dont la fonction est d'exprimer par le discours les idées qu'il reçoit de l'imagination.

Au sentiment de ces philosophes, il y a des choses que l'on comprend par les sens: c'est ainsi qu'on discerne ce qui est blanc d'avec ce qui est noir, et ce qui est rude d'avec ce qui est mou. Il y en a aussi d'autres que l'on comprend par la raison: telles sont les choses qu'on assemble par la voie de la démonstration, comme celles qui regardent les dieux et leur providence [2].

1. Sur la nécessité de la dialectique et sur ses rapports étroits avec la morale, v. Epictète, *Entretiens*, I, VII. Epictète, d'ailleurs, réagit beaucoup contre l'exagération des études logiques et contre les subtilités stériles dans lesquelles, à son époque, se perdait de plus en plus le stoïcisme. V. *Manuel*, LII; *Entretiens*, I, VII, II, I, VI, XIII, XXI.

2. Ce passage de Diogène Laërce renferme l'explication de cette pensée

Ils disent que l'entendement connaît de différentes manières les choses qu'il aperçoit... Il connaît les choses sensibles par incidence; il connaît par ressemblance, les choses dont l'intelligence dépend d'autres qui leur sont adjointes : c'est ainsi qu'on connaît Socrate par son image. L'analogie fait connaître les choses qui emportent augmentation, comme l'idée de cyclope, et celles qui emportent diminution, comme l'idée de pygmée : c'est aussi par une analogie tirée des plus petits corps sphériques qu'on juge que la terre a un centre.

Telles sont les idées des stoïciens sur la logique, et c'est ce qui les fait insister sur l'opinion que le sage doit toujours être bon dialecticien. Ils prétendent que toutes choses se discernent par la théorie du raisonnement, en tant qu'elles appartiennent à la physique, et de nouveau encore en tant qu'elles appartiennent à la morale. Car ils ajoutent que, pour ce qui regarde la logique, elle n'a rien à dire sur la légitimité des noms et sur la manière dont les lois ont statué par rapport aux actions, mais qu'y ayant un double usage dans la vertu, l'un sert à considérer ce qu'est une chose, et l'autre comment on la nomme; et c'est là l'emploi qu'ils donnent à la logique.

Morale des stoïciens. — Vivre selon la nature.

Les stoïciens divisent la partie morale de la philosophie en ce qui regarde les penchants, les biens et les maux, les passions, la vertu, la fin qu'on doit se proposer, les choses qui méritent notre première estime, les actions, les devoirs, et ce qu'il faut conseiller et dissuader.

Les stoïciens disent que le premier penchant d'un être animal est de chercher sa conservation, la nature le recommandant à lui-même dès sa naissance, suivant ce que dit Chrysippe; que le premier attachement de tout animal a pour objet sa constitution et l'union de ses parties, puisqu'il n'est pas vraisemblable que l'animal s'aliène de lui-même, ou qu'il ait été fait ni pour s'aliéner de lui-même ni pour ne pas s'y attacher; de sorte qu'il ne reste autre chose à dire, sinon que la nature l'a disposé pour être attaché à lui-même, et c'est par là qu'il s'éloigne des choses qui peuvent lui nuire, et cherche celles qui lui sont convenables[1].

du *Manuel* (XLV) où Epictète distingue entre les représentations *compréhensives* (φαντασίαι καταληπτικαὶ) et celles qui ne le sont pas. Il faut acquiescer (συγκατατίθεσθαι) à l'évidence des premières; il faut rejeter les secondes.

1. Cf. Epictète, *Entretiens*, I, XIX.

Ils traitent de fausse l'opinion de quelques-uns, que la volupté est le premier penchant qui soit donné aux animaux[1]; car ils disent que ce n'est qu'une addition, si tant est même qu'il faille appeler volupté ce sentiment qui naît après que la nature, ayant fait sa recherche, a trouvé ce qui convient à la constitution. C'est de cette manière que les animaux ressentent de la joie, et que les plantes végètent. Car, disent-ils, la nature ne met point de différence entre les animaux et les plantes, quoiqu'elle gouverne celles-ci sans le secours des penchants et du sentiment, puisqu'il y a en nous des choses qui se font à la manière des plantes, et que les penchants qu'ont les animaux, et qui leur servent à chercher les choses qui leur conviennent, étant en eux comme un surabondant, ce à quoi portent les penchants est dirigé par ce à quoi porte la nature; enfin, que la raison ayant été donnée aux animaux raisonnables par une surintendance plus parfaite, vivre selon la raison peut être fort bien une vie selon la nature, parce que la raison devient comme l'artisan qui forme le penchant.

C'est pour cela que Zénon a dit le premier, dans son livre de la *Nature de l'homme*, que la fin qu'on doit se proposer consiste à vivre selon la nature; ce qui est la même chose que vivre, car c'est à cela que la nature nous conduit. C'est aussi une même chose de vivre selon la vertu, ou de vivre selon l'expérience des choses qui arrivent par la nature, comme dit Chrysippe parce que notre nature est une partie de la nature de l'univers.

Cela fait que la fin qu'on doit se proposer est de vivre en suivant la nature; c'est-à-dire selon la vertu que nous prescrit notre propre nature, et selon celle que nous prescrit la nature de l'univers, ne faisant rien de ce qu'a coutume de défendre la loi commune, qui est la droite raison répandue partout, et la même qui est en Jupiter, qui conduit par elle le gouvernement du monde. Ils ajoutent qu'en cela même consiste la vertu et le bonheur d'un homme heureux, de régler toutes ses actions de manière qu'elles produisent l'harmonie du génie, qui réside en chacun, avec la volonté de celui qui gouverne l'univers. En effet, Diogène dit expressément que la fin qu'on doit se proposer consiste à bien raisonner dans le choix des choses qui sont selon la nature.

Chrysippe, par la nature à laquelle il faut conformer sa vie,

1. Les Epicuriens.

entend à la fois la nature universelle et celle de l'homme en particulier. Mais Cléanthe n'établit, comme devant être suivie, que la nature universelle, et non celle qui n'est que particulière [1]. Il dit que la vertu est une disposition conforme à cette nature, et qu'elle doit être choisie pour l'amour d'elle-même, et non par crainte, par espérance, ou par quelque autre motif qui soit hors d'elle; que c'est en elle que consiste la félicité, parce que l'âme est faite pour jouir d'une vie toujours uniforme, et que ce qui corrompt un animal raisonnable, ce sont quelquefois les vraisemblances des choses extérieures, et quelquefois les principes de ceux avec qui l'on converse, la nature ne donnant jamais lieu à cette dépravation.

Doctrine des vertus. Deux sortes de vertus. La principale vertu est celle qui provient de la science.

Le mot de *vertu* se prend différemment. Quelquefois il signifie en général la perfection d'une chose, comme celle d'une statue; quelquefois il se prend pour une chose qui n'est pas un objet de spéculation, comme la santé; d'autres fois, pour une chose qui est un objet de spéculation, comme la sagesse. Les vertus qui sont un objet de science et de spéculation sont celles qui résultent des théories, comme la prudence et la justice; et celles qui ne sont point spéculatives sont celles qui, considérées dans leur production, sont composées de celles qui sont spéculatives, comme la santé et la force. Car de la prudence, qui est une vertu de spéculation, résulte ordinairement la santé, comme de la structure des principales pierres d'un bâtiment résulte sa consistance. On appelle ces vertus non spéculatives, parce qu'elles ne sont pas fondées sur des principes, qu'elles sont comme des additions, et que les méchants peuvent les avoir; telles sont, par exemple, la santé et la force. Chrysippe, Cléanthe, Posidonius et Hécaton, disent aussi que la vertu peut s'acquérir par l'instruction, et en donnent pour preuve qu'il y a des gens qui de méchants deviennent bons.

Du bien et des biens.

Par le bien les stoïciens entendent en général ce qui est utile... Ils considèrent la vertu, et le bien qui en est une participation, de diverses manières : comme bien par le principe

1 Voir la *Notice* sur le stoïcisme.

dont il procède, par exemple une action conforme à la vertu; et comme bien par la cause qui le produit, par exemple un homme qui s'applique avec soin à la vertu... Ils définissent autrement le bien d'une manière plus propre, en l'appelant *la perfection de la nature raisonnable*, ou de la nature en tant que raisonnable. Quant à la nature, ils s'en font cette idée. Ils regardent comme des participations de la vertu, tant les actions qui y sont conformes, que ceux qui s'y appliquent; et envisagent comme des accessoires de la vertu la joie, le contentement, et les sentiments semblables. Pareillement ils appellent *vices* l'imprudence, la crainte, l'injustice, et autres pareilles participations du vice, tant les actions vicieuses que les vicieux eux-mêmes; ils nomment encore *accessoires du vice* la tristesse, le chagrin, et autres sentiments de cette sorte.

Les stoïciens caractérisent ainsi le bien : ils l'appellent avantageux, convenable, profitable, utile, commode, honnête, secourable, désirable, et juste. Il est avantageux, en ce que les choses qu'il nous procure nous sont favorables; convenable, parce qu'il est composé de ce qu'il faut; profitable, puisqu'il paie les soins qu'on prend pour l'acquérir, de manière que l'utilité qu'on en retire surpasse ce qu'on donne pour l'avoir; utile, par les services que procure son usage; commode, par la louable utilité qui en résulte; honnête, parce qu'il est modéré dans son utilité; secourable, parce qu'il est tel qu'il doit être pour qu'on en retire de l'aide; désirable, parce qu'il mérite d'être choisi pour sa nature; juste, parce qu'il s'accorde avec l'équité, et qu'il engage à vivre d'une manière sociable.

L'honnête, suivant ces philosophes, est le bien parfait; c'est-à-dire celui qui a tous les nombres requis par la nature, ou qui est parfaitement mesuré [1]. Ils distinguent quatre espèces dans l'honnêteté : la justice, la force, la beauté, la science, et disent que ce sont là les parties qui entrent dans toutes les actions parfaitement honnêtes. Ils supposent aussi dans ce qui est honteux quatre espèces analogues à celles de l'honnêteté : l'injustice, la crainte, la laideur, la folie. Ils disent de plus qu'il n'y a que ce qui est honnête qui soit bon, comme le rapporte Chrysippe dans son ouvrage sur l'*Honnête*. Ils ajoutent que ce bien honnête est la vertu, de même que ce qui en est une participation. C'est dire précisément que tout ce qui est bien est honnête, et que le bien est équivalent à l'honnête, puisqu'il lui est égal; car dès qu'une chose est honnête lorsqu'elle est

1. V. la *Notice* sur le stoïcisme.

Le progrès dans la philosophie, προκοπή [1].

Les stoïciens ne croient pas qu'il y ait de milieu entre le vice et la vertu, en cela contraires à l'opinion des péripatéticiens, qui établissent que les progrès sont un milieu de cette nature. Ils se fondent sur ce que, comme il faut qu'un morceau de bois soit droit ou courbé, il faut de même qu'on soit juste, et qu'il ne peut y avoir de superlatif à l'un ou à l'autre égard. Ce raisonnement est le même qu'ils font sur les autres vertus. Chrysippe dit que la vertu peut se perdre; Cléanthe soutient le contraire. Le premier allègue, pour causes qui peuvent faire perdre la vertu, l'ivrognerie et la mélancolie; le second s'appuie sur la solidité des idées qui forment la vertu. Ils disent qu'on doit l'embrasser, puisque nous avons honte de ce que nous faisons de mauvais; ce qui démontre que nous savons que l'honnêteté seule est le vrai bien. La vertu suffit aussi pour rendre heureux, disent, avec Zénon, Chrysippe et Hécaton. Car si la grandeur d'âme, qui est une partie de la vertu, suffit pour que nous surpassions tous les autres, la vertu elle-même est aussi suffisante pour rendre heureux, d'autant plus qu'elle nous porte à mépriser les choses que l'on répute pour des maux. Néanmoins Panétius et Posidonius prétendent que ce n'est point assez de la vertu, qu'il faut encore santé, force de corps, et abondance. Une autre opinion des stoïciens est que la vertu requiert qu'on en fasse toujours usage, comme dit Cléanthe, parce qu'elle ne peut se perdre, et que, lorsqu'il ne manque rien à la perfection de l'âme, le sage en jouit à toutes sortes d'égards.

La justice et l'amitié. Le suicide.

Ils croient que la justice existe par la nature, et non par institution, de même que la loi et la droite raison, ainsi que le dit Chrysippe. Ils pensent aussi que la diversité des opinions ne doit pas engager à renoncer à la philosophie, puisque, par une pareille raison, il faudrait aussi quitter toute la vie, dit Posidonius dans ses *Exhortations*. Chrysippe trouve encore l'étude des sciences libérales fort utile.

Aucun droit, selon les stoïciens, ne lie les hommes envers les autres animaux, parce qu'il n'y a entre eux aucune ressemblance...

1. V. *Manuel*, XII, 1; XIII, XLVIII, 2; LI, 1, 2, et le chapitre IV des *Entretiens* περὶ προκοπῆς.

Le sage peut prendre de l'amitié pour des jeunes gens qui paraissent avoir de bonnes dispositions pour la vertu; c'est ce que rapportent Zénon, Chrysippe et Apollodore. Ils définissent cet attachement : « Une bienveillance qui naît des agréments » de ceux qu'elle a pour objet, et qui ne va point jusqu'à des » sentiments plus forts, mais demeure renfermée dans les » bornes de l'amitié. »

Selon Bion, des trois sortes de vies, spéculative, pratique et raisonnable, la dernière doit être préférée aux autres, parce que l'animal raisonnable est naturellement fait pour s'appliquer à la contemplation et à la pratique.

Les stoïciens présument que le sage peut raisonnablement s'ôter la vie, soit pour le service de sa patrie, soit pour celui de ses amis, ou lorsqu'il souffre de trop grandes douleurs, qu'il perd quelque membre, ou qu'il contracte des maladies incurables[1].

Ils pensent que le meilleur gouvernement est celui qui est mêlé de la démocratie, de la monarchie et de l'aristocratie.

Voilà quels sont les sentiments des stoïciens sur la morale.

Physique des stoïciens.

Quant à la physique, ils en divisent le système en plusieurs parties : l'une a pour objet le monde, l'autre les éléments, la dernière les causes.

L'explication de ce qui regarde le monde se divise en deux parties. La première est une considération du monde, où l'on fait entrer les questions des mathématiciens sur les étoiles fixes et errantes, sur la grandeur véritable du soleil et de la lune, sur le mouvement circulaire, et autres semblables. L'autre manière de considérer le monde appartient aux physiciens : on y recherche quelle est son essence, et si le soleil et les astres sont composés de matière et de forme, si le monde est engendré ou non, s'il est animé ou sans âme, s'il est conduit par une providence, et autres questions de cette nature[2].

La partie de la physique qui traite des causes est aussi double : la première comprend les recherches des médecins, et les questions qu'ils traitent sur la partie principale de l'âme, sur les choses qui s'y passent, sur les germes, et autres sujets

1. Cf. les *Entretiens* d'Epictète, I, IX; II, XV; III, XIII.

2. Cette seconde partie de la science du monde était plutôt de la métaphysique que de la physique.

semblables. La seconde comprend aussi des matières que les mathématiciens s'attribuent, comme la manière dont se fait la vision; quelle est la cause du phénomène que forme un objet vu dans un miroir; comment se forment les nuées, les tonnerres, les cercles qui paraissent autour du soleil et de la lune, les comètes, et autres questions de cette nature.

Ils établissent deux principes de l'univers, dont ils appellent l'un *actif*, et l'autre *passif*. Le principe passif est la matière, qui est une substance sans qualités. Le principe qu'ils nomment actif est la raison qui agit sur la matière; savoir Dieu, qui, étant éternel, crée toutes les choses qu'elle contient.

Ils mettent une différence entre les principes et les éléments. Les premiers ne sont ni engendrés ni corruptibles; mais un embrasement peut corrompre les seconds. Les principes sont aussi incorporels et sans forme, au lieu que les éléments en ont une.

Les stoïciens disent que la raison, la destinée, et Jupiter, ne sont qu'un même dieu, qui reçoit plusieurs autres dénominations; que c'est lui qui, par le moyen des principes qui sont en lui, change toute la substance d'air en eau; et que, comme les germes sont contenus dans la matière, il en est de même de Dieu considéré comme raison séminale du monde...

Les quatre éléments constituent ensemble une substance sans qualités, qui est la matière. Le feu est chaud, l'eau humide, l'air froid, la terre sèche, et il y a aussi quelque chose de cette qualité dans l'air. Le feu occupe le lieu le plus élevé, et ils lui donnent le nom d'*éther*. C'est là que fut formé premièrement l'orbe des étoiles fixes, puis celui des étoiles errantes. Ils placent ensuite l'air, après l'eau. Enfin la terre occupe le lieu le plus bas, qui est en même temps le centre du monde.

Ils prennent le mot de *monde* en trois sens : premièrement pour Dieu même, qui s'approprie la substance universelle; qui est incorruptible, non engendré; qui est l'auteur de ce grand et bel ouvrage; qui enfin, au bout de certaines révolutions de temps, absorbe en lui-même toute la substance, et l'engendre de nouveau hors de lui-même. Ils donnent aussi le nom de *monde* à l'arrangement des corps célestes, et appellent encore ainsi la réunion des deux idées précédentes. Le monde est la disposition de la substance universelle en qualités particulières, ou, comme dit Posidonius, l'assemblage du ciel et de la terre, et des natures qu'ils contiennent; ou bien l'assemblage des dieux, des hommes, et des choses qui sont créées pour leur usage. Le

ciel est la dernière circonférence, dans laquelle réside tout ce qui participe à la divinité.

La providence.

Le monde est gouverné avec intelligence, et conduit par une providence, comme disent Chrysippe et Posidonius. On suppose dans ce sentiment que la raison est répandue dans toutes les parties du monde, comme elle l'est dans toute notre âme, moins cependant dans les unes et plus dans les autres. Il y a certaines parties où elle ne se manifeste que dans la disposition des choses, comme dans les os et les nerfs; il y en a encore dans lesquelles elle agit comme intelligence, par exemple dans la partie maîtresse de l'âme. C'est ainsi que le monde universel est un animal doué d'âme et de raison, dont la partie maîtresse est l'éther.

Dieu.

Dieu, selon les stoïciens, est un être immortel, raisonnable, parfait ou purement intellectuel, heureux, inaccessible au mal, prenant soin du monde et des choses qui y sont contenues. Il n'a point de forme humaine; il est l'architecte de l'univers et le père de toutes choses. On donne aussi vulgairement la qualité d'architecte du monde à cette partie de la divinité qui est répandue en toutes choses et qui reçoit diverses dénominations, eu égard à ses différents effets. On l'appelle *Jupiter*, parce que, selon la signification de ce terme, c'est d'elle que viennent toutes choses, et qu'elle est le principe de la vie, ou qu'elle est unie à tout ce qui vit; *Minerve*, parce que sa principale action est dans l'éther; *Junon*, en tant qu'elle domine dans l'air; *Vulcain*, en tant qu'elle préside au feu artificiel; *Neptune*, en tant qu'elle tient l'empire des eaux; *Cérès*, en tant qu'elle gouverne la terre. Il en est de même des autres dénominations sous lesquelles on la distingue relativement à quelque propriété. Le monde entier et le ciel sont la substance de Dieu, disent Zénon, Chrysippe et Posidonius.

La nature.

Quant à la nature, tantôt ils donnent ce nom à la force qui unit les parties du monde, tantôt à celle qui fait germer toutes choses sur la terre. La nature est une vertu qui, par un mouvement qu'elle s'imprime elle-même, agit dans les semences

dans un repas : « Les lupins, dit-il, quoique amers, perdent » leur amertume dans l'eau. »

Zénon, dans sa manière de vivre, pratiquait la patience et la simplicité. Il se nourrissait de choses qui n'avaient pas besoin d'être cuites, et s'habillait légèrement. De là vient ce qu'on disait de lui, que « ni les rigueurs de l'hiver, ni les pluies, » ni l'ardeur du soleil, ni les maladies accablantes, ni tout » ce qu'on estime communément, ne purent jamais vaincre sa » constance, qui égala toujours l'assiduité avec laquelle il s'at- » tacha jour et nuit à l'étude. »

En effet, il surpassait tout le monde, tant du côté de la tempérance et de la gravité, qu'à l'égard de son grand âge, puisqu'il mourut âgé de quatre-vingt dix-huit ans, qu'il passa heureusement sans maladie...

Voici quelle fut sa fin : En sortant de son école, il tomba et se cassa un doigt. Il se mit alors à frapper la terre de sa main, et, après avoir proféré ce vers de la tragédie de *Niobé :* « Je viens, pourquoi m'appelles-tu? » il s'étrangla lui-même. Les Athéniens l'enterrèrent dans la place Céramique et rendirent par un décret un témoignage public à sa vertu.

Il y a des auteurs qui accusent Zénon, premièrement de ce qu'au commencement de sa République il avance que l'étude des humanités est inutile; en second lieu, de ce qu'il déclare esclaves et étrangers, ennemis les uns des autres, tous ceux qui ne s'appliquent pas à la vertu, sans même exclure les parents à l'égard de leurs enfants, les frères à l'égard de leurs frères, et les proches les uns à l'égard des autres. Ils l'accusent de plus d'assurer dans sa République qu'il n'y a que ceux qui s'adonnent à la vertu à qui appartienne réellement la qualité de parents, d'amis, de citoyens et de personnes libres[1]; de sorte que les stoïciens haïssent leurs parents et leurs enfants qui ne font pas profession d'être sages[2].

ARISTON.

Ariston le Chauve, natif de Chio, faisait consister la fin qu'on doit se proposer à être indifférent sur les choses où il

1. Ce sont là des idées d'origine socratique (v. les *Mémorables*), qui se retrouveront chez Epictète (*Entretiens*, II, XXII).

2. Ils ne les haïssent pas, car le sage stoïcien ne hait personne : ils les prennent en pitié.

n'y a ni vice ni vertu. Il n'exceptait aucune de ces choses, ne penchait pas plus pour les unes que pour les autres, et les regardait toutes du même œil. « Le sage, ajoutait-il, doit ressembler à un bon acteur qui, soit qu'il joue le rôle de Thersite ou celui d'Agamemnon, s'en acquitte d'une manière également convenable[1]. » Il voulait qu'on ne s'appliquât ni à la physique ni à la logique, sous prétexte que l'une de ces sciences était au-dessus de nous et que l'autre ne nous intéressait point. La morale lui paraissait être le seul genre d'étude qui fût propre à l'homme. Il comparait les raisonnements de la dialectique aux toiles d'araignées, qui, quoiqu'elles semblent renfermer beaucoup d'art, ne sont d'aucun usage. Il n'était ni de l'avis de Zénon, qui croyait qu'il y a plusieurs sortes de vertus, ni de celui des philosophes mégariens, qui disaient que la vertu est une chose unique, mais à laquelle on donne plusieurs noms. Il la définissait *la manière dont il se faut conduire par rapport à une chose*. Il enseignait cette philosophie dans le Cynosarge et devint aussi chef de secte.

CLÉANTHE.

Cléanthe[2], fils de Phanius, naquit dans la ville d'Asse, au témoignage d'Antisthène. Sa première profession fut celle d'athlète. Il vint à Athènes, n'ayant, dit-on, que quatre drachmes pour tout bien. Il fit connaissance avec Zénon, se donna tout entier à la philosophie et persévéra toujours dans le même dessein. On a conservé le souvenir du courage avec lequel il supportait la peine, jusque-là que, contraint par la misère de servir comme domestique, il pompait la nuit de l'eau dans les jardins, et s'occupait le jour à l'étude; ce qui lui attira le surnom de *Puiseur d'eau*. On raconte aussi qu'appelé en justice pour rendre raison de ce qu'il faisait pour vivre et se porter si bien, il comparut avec le témoignage du jardinier dont il arrosait le jardin, et que, l'ayant produit avec le certificat d'une marchande chez laquelle il blutait la farine, il fut renvoyé absous. A cette circonstance, on ajoute que les juges de l'aréopage, épris d'admiration, décrétèrent qu'il lui serait

1. Cette comparaison se retrouve dans Epictète (*Manuel*, XVII).

2. Sur Cléanthe, v. les *Entretiens* d'Epictète, I, XVII; III, XXIII, XXVI. Epictète cite souvent avec admiration les paroles de l'hymne de Cléanthe à Jupiter : Ἄγον δὲ μ' ὦ Ζεῦ, etc. (*Manuel*, LIII; *Entretiens*, II, XXIII; III, XXIII; IV, I, IV.)

donné dix mines, mais que Zénon l'empêcha de les accepter. On dit aussi qu'Antigone lui en donna trois mille, et qu'un jour qu'il conduisait des jeunes gens à quelque spectacle, une bouffée de vent ayant levé son habit, il parut sans veste; et, touchés de son état, les Athéniens lui firent présent d'une veste de couleur safran. L'histoire porte qu'Antigone, son disciple, lui demanda pourquoi il pompait de l'eau, et s'il ne faisait rien de plus, et qu'à cette question Cléanthe répondit : « Est-ce que je ne bêche et n'arrose point la terre? Ne fais-je pas tout au monde par amour pour la philosophie? » Zénon lui-même l'exerçait à ces travaux, et voulait qu'il lui apportât chaque fois une obole de son salaire. En ayant rassemblé une assez grande quantité, il les montra à ses amis et leur dit : « Cléanthe pourrait, s'il le voulait, entretenir un au- » tre Cléanthe, tandis que ceux qui ont de quoi se nourrir » cherchent à tirer d'autres les choses nécessaires à la vie, » quoiqu'ils ne s'appliquent que faiblement à la philosophie. » De là vient qu'on lui donna le nom de *second Hercule*. Il avait beaucoup d'inclination pour la science, et peu de capacité d'esprit, à laquelle il suppléait par le travail et l'assiduité. De là ce que dit Timon :

Quel est ce bélier qui se glisse partout dans la foule, cet hébété vieillard, ce bourgeois d'Asse, ce grand parleur, qui ressemble à un mortier?

Il endurait patiemment les risées de ses compagnons. Quelqu'un l'ayant appelé *âne*, il convint qu'il était celui de Zénon, dont il pouvait seul porter le paquet. On lui faisait honte de sa timidité. « C'est un heureux défaut, dit-il; j'en commets moins de fautes. »

Il préférait sa pauvreté à l'opulence. « Les riches, disait-il, » jouent à la boule; mais moi j'ôte à la terre sa dureté et sa » stérilité à force de travail. » Il lui arrivait quelquefois, en bêchant, de parler en lui-même. Ariston le prit un jour sur le fait, et lui demanda : Qui grondez-vous? Il se mit à rire; et répondit : Je murmure contre un vieillard qui, quoique chauve, manque de bon sens. Quelqu'un trouvait mauvais qu'Arcésilas négligeât les devoirs de la vie. « Taisez-vous, dit Cléanthe, et » ne méprisez pas ce philosophe. Quoiqu'il anéantisse par ses » discours les devoirs de la vie, il les établit par ses actions. » — Je n'aime pas les flatteurs, interrompit Arcésilas. — » Aussi n'est-ce pas, reprit Cléanthe, vous flatter que de dire

» que vos actions et vos discours se contredisent. » Quelqu'un le pria de lui apprendre quel précepte il devait le plus souvent inculquer à son fils : Celui, dit-il, qu'exprime ce vers d'*Électre :* « Silence, va doucement. » Un Lacédémonien lui vantait le travail comme un bien. Mon cher fils, lui répondit-il avec transport, je vois que tu es né d'un sang généreux. Un jeune garçon discourait en sa présence. Il lui demanda s'il avait du sentiment. « Oui, » dit l'autre. « Et comment donc se fait-il, répliqua Cléanthe, que je ne sente pas que tu en aies? » Un jour Sosithée le poëte déclama contre lui sur le théâtre en ces termes : « *Ceux que la folie de Cléanthe mène comme des bœufs ;* » mais, quoiqu'il fût présent, il ne perdit point contenance. Les spectateurs applaudirent à son sang-froid, et chassèrent le déclamateur. Celui-ci s'étant ensuite repenti de l'avoir injurié, Cléanthe l'excusa, et dit qu'il ne lui conviendrait pas de conserver du ressentiment pour une petite injure, tandis que Bacchus et Hercule ne s'irritent pas des insultes que leur font les poëtes.

Il comparait les péripatéticiens aux instruments de musique, qui rendent des sons agréables, mais ne s'entendent pas eux-mêmes. Un homme s'entretenait en lui-même. Tu parles, lui dit-il, à quelqu'un qui n'est pas mauvais. Un autre lui reprochant de ce qu'à un âge si avancé il ne finissait pas ses jours : « J'en ai bien la pensée, répondit-il, mais, lorsque je considère que je me porte bien à tous égards, que je puis lire, que je suis en état d'écrire, je change d'avis. » On rapporte que, faute d'avoir de quoi acheter du papyrus, il couchait par écrit sur des crânes et des os de bœuf tout ce qu'il entendait dire à Zénon. Cette manière de vivre lui acquit tant d'estime, que, quoique Zénon eût quantité d'autres disciples de mérite, il fut celui qu'il choisit pour lui succéder.

Il mourut de cette manière : ayant la gencive enflée et pourrie, les médecins lui prescrivirent une abstinence de toute nourriture pendant deux jours, ce qui lui procura un si grand soulagement, que les médecins, étant revenus au bout de ce temps-là, lui permirent de vivre comme à son ordinaire. Il refusa de suivre leur avis, disant qu'il avait déjà fourni toute sa carrière, de sorte qu'il mourut volontairement d'inanition au même âge que Zénon, et après avoir pris dix-neuf ans les leçons de ce philosophe.

CHRYSIPPE.

Chrysippe[1], fils d'Apollonius, naquit à Soles, ou à Tarse. Il s'exerça au combat de la lance avant qu'il ne devînt disciple de Zénon ou de Cléanthe, qu'il quitta lorsqu'il vivait encore, assurent Dioclès et plusieurs autres. Il ne fut pas un médiocre philosophe. Il avait beaucoup de génie, l'esprit si délié et si subtil en tout genre, qu'en plusieurs choses il s'écartait de l'avis, non-seulement de Zénon, mais de Cléanthe même, à qui il disait souvent qu'il n'avait besoin que d'être instruit de ses principes, et que, pour les preuves, il saurait bien les trouver lui-même. Cependant il ne laissait pas que de se dépiter lorsqu'il disputait contre lui, jusqu'à dire fréquemment qu'il était heureux à tous égards, excepté en ce qui regardait Cléanthe. Il était si bon dialecticien, et si estimé de tout le monde pour sa science, que bien des gens disaient que, si les dieux faisaient usage de la dialectique, ils ne pouvaient se servir que de celle de Chrysippe. Au reste, quoiqu'il fût extrêmement fécond en subtilités, il ne parut pas aussi habile sur la diction que sur les choses. Personne ne l'égalait pour la constance et l'assiduité au travail, témoins ses ouvrages, qui sont au nombre de sept cent cinq volumes. Mais la raison de cette multitude de productions est qu'il traitait plusieurs fois le même sujet, qu'il mettait par écrit tout ce qui lui venait dans la pensée, qu'il retouchait souvent ce qu'il avait fini, et qu'il emplissait ses compositions d'une infinité de temoignages et de citations. Il avait tellement pris cette habitude, qu'il transcrivit presque tout entière la *Médée* d'Euripide dans quelques opuscules; jusque-là que quelqu'un, qui avait cet ouvrage entre les mains, et à qui un autre demandait ce qu'il contenait, répondit que c'était la *Médée* de Chrysippe. De là vient aussi qu'Apollodore l'Athénien, voulant prouver que, quoique Épicure ait enfanté ses ouvrages sans puiser dans les sources des autres, ses livres sont beaucoup plus nombreux que ceux de Chrysippe, dit que, si on ôtait des écrits de celui-ci ce qui appartient à autrui, il ne resterait que le papier vide. Tels sont les termes dans lesquels s'exprime Apollodore à cette occasion. Dioclès rapporte qu'une vieille femme, qui était auprès de Chrysippe, disait qu'ordinairement il écrivait cinq cents versets par jour.

[1]. Sur Chrysippe, v. le *Manuel*, | 10, 17; II, 6, 19, 21, 23; III, 24;
, et les *Entretiens* d'Epictète, I, | IV, 9.

On reprochait à Chrysippe qu'il n'allait pas aux leçons d'Ariston, qui avait un grand nombre de disciples. « Si j'avais pris garde au grand nombre, répondit-il, je ne me serais pas adonné à la philosophie. » Un dialecticien obsédait Cléanthe, et lui proposait des sophismes. « Cessez, lui dit Chrysippe, de détourner ce sage vieillard de choses plus importantes, et gardez vos raisonnements pour nous, qui sommes plus jeunes. » Un jour qu'il était seul avec quelqu'un à parler tranquillement sur quelque sujet, d'autres s'approchèrent et se mêlèrent de la conversation. Chrysippe, s'apercevant que celui qui lui parlait commençait à s'échauffer dans la dispute, lui dit : « Ah! frère, je vois que ton visage se trouble. Quitte promptement cette fureur, et donne-toi le temps de penser raisonnablement. » Il avait une si haute opinion de lui-même, que quelqu'un lui ayant demandé à qui il confierait son fils, il répondit : « A moi. Car, si je savais que quelqu'un me surpassât en science, j'irais dès ce moment étudier sous lui la philosophie. »

EXPOSITION POPULAIRE DU STOICISME PAR CICÉRON

LES PARADOXES STOÏQUES.

J'ai remarqué, cher Brutus, que Caton, votre oncle, lorsqu'il opinait au sénat, traitait souvent des sujets importants de philosophie, étrangers aux usages du forum et de la multitude; mais il avait toutefois l'art de les faire paraître probables aux yeux du peuple même. En cela il avait moins d'avantages que vous et moi, dont la philosophie prête plus à l'éloquence, et exprime des idées qui sont plus familières au commun des hommes. Caton, au contraire, que je regarde comme un parfait stoïcien, professe une doctrine qui s'éloigne des sentiments du vulgaire; et de plus il est d'une secte qui néglige tous les ornements du discours, ne développe jamais la matière, et n'arrive à son but que par des interrogations concises et réduites, pour ainsi dire, en un point [1]. Mais il n'est rien de si incroyable que le raisonnement ne rende plausible; rien de si sec, de si aride, que le style ne puisse orner et polir. Frappé de cette pensée, je me suis montré plus hardi que Caton lui-même. En effet, c'est à la manière des stoïciens, mais embellie des formes oratoires, qu'il a coutume de parler seulement sur la grandeur d'âme, sur le désintéressement, sur le mépris de la mort, sur la gloire de la vertu, sur les dieux immortels, sur l'amour de la patrie. Pour moi, je suis allé plus loin; je me suis fait un amusement de réduire en lieux communs des propositions que les stoïciens s'exercent péniblement à prouver dans le loisir de leurs écoles. Comme elles surprennent par leur nouveauté, et sont contraires aux opinions généralement reçues, ils les appellent des *paradoxes*. J'ai voulu essayer si elles pouvaient soutenir le grand jour, c'est-à-dire une discussion publique, et si, grâce à l'art, elles pouvaient devenir probables, ou si la langue des savants est absolument différente de celle qu'on parle dans le monde. Cette composition m'a fait d'autant plus de plaisir, que ces *paradoxes*, comme on les appelle, me paraissent tout à fait socratiques et fort approchants de la vérité...

1. Cette méthode décrite par Cicéron et employée déjà par les Stoïciens de son temps, se retrouvera, légèrement modifiée, dans les *Entretiens* d'Epictète et dans certains chapitres du *Manuel*.

PARADOXE I.

Il n'est d'autre bien que l'honnête[1].

I. Je crains que le sujet de ce discours ne paraisse, à quelqu'un d'entre vous, tiré des controverses des stoïciens plutôt que de mon propre fonds. Je vais dire toutefois mon sentiment, et je serai plus succinct que ne semble le comporter une matière aussi étendue. Je n'ai jamais pu concevoir, je vous le jure, que l'argent, les palais, les richesses, le suprême pouvoir, ni les voluptés qui asservissent les hommes, dussent être placés parmi les choses désirables, surtout après avoir vu que leur surabondance ne fait qu'exciter encore plus les désirs de ceux qui les possèdent. La cupidité est une soif qu'on ne peut jamais calmer ni satisfaire : ils sont donc non-seulement tourmentés de la fureur d'accumuler, mais encore de la crainte de perdre. Ici même je trouve en défaut la sagesse de nos ancêtres, qui vivaient avec tant de simplicité, et qui néanmoins ont cru devoir appeler du nom de *biens* ces trésors inconstants et fragiles, tandis que leurs actions démentaient ce jugement. Le bien peut-il jamais nuire ? ou, en d'autres termes, celui qui vit dans l'abondance des biens peut-il n'être pas homme de bien lui-même? Cependant c'est ce que nous voyons; ces biens sont possédés souvent par le vice et nuisibles à la vertu. Ainsi, qu'on me tourne en ridicule, si l'on veut, n'importe; la droite raison exercera plus d'empire sur moi que les préjugés du vulgaire. Oui, jamais je ne conviendrai qu'un homme a perdu ses biens quand il aura perdu ses troupeaux et ses meubles; et je ne cesserai d'admirer ce trait d'un des sept sages : c'est de Bias, si je ne me trompe. Comme l'ennemi s'était emparé de Prière, sa patrie, et que chacun emportait dans sa fuite le plus qu'il pouvait de son avoir, on lui conseilla d'en faire autant : « Je le fais aussi, répondit-il, car je porte avec moi tout ce qui est à moi. » Celui-là ne regardait point comme à lui ces jouets de la fortune que nous appelons des biens. Qu'est-ce donc que le bien? demandera quelqu'un. On appelle avec raison une bonne action celle qui est conforme aux règles de la droiture, de l'honnêteté et de la vertu. Or, ce qui est juste, honnête, vertueux, c'est cela seulement que j'appelle un bien.

II. Mais ces vérités peuvent ne paraître point assez claires,

1. Ὅτι μόνον ἀγαθὸν, τὸ καλόν. Quod honestum sit, id solum bonum esse.

quand on les discute avec la froide prolixité des rhéteurs. C'est à la vie et aux actions des grands hommes qu'il appartient de répandre le jour sur certains sujets qu'on semble ne traiter dans les écoles que pour se livrer à de vaines subtilités. En effet, je vous le demande, pensez-vous que ceux qui nous ont transmis cette république si glorieusement fondée aient songé à l'argent pour satisfaire l'avarice, aux agréments de la vie pour contenter l'homme de plaisir, au luxe et à la magnificence pour les commodités du riche, aux festins pour flatter le voluptueux? Faites passer devant vos yeux chacun de nos rois. Voulez-vous commencer par Romulus? ou tout de suite arriver à l'affranchissement de Rome et à ceux qui la délivrèrent? Par quels degrés Romulus s'est-il élevé jusqu'au ciel? par ce qu'on appelle les biens, ou par les exploits et les vertus? Parlerons-nous de Numa Pompilius? Pensez-vous que ses urnes et ses vases d'argile fussent moins agréables aux dieux que nos coupes ciselées? Je ne dis rien des autres rois; ils se ressemblent tous, excepté Tarquin le Superbe. Si l'on demandait à Brutus, si l'on demandait à ceux qui s'associèrent à son projet de rendre libre la patrie, quel but ils s'étaient proposé, quelle fin ils avaient ambitionnée dans leur entreprise, en est-il un seul qu'on pût soupçonner d'avoir eu pour motif la volupté, les richesses, enfin toute autre chose que le devoir d'un homme de courage, d'un bon citoyen? Qui poussa C. Mucius à braver une mort certaine, pour aller percer le cœur de Porsenna? Quelle force soutint Horatius Coclès, seul sur le pont contre une armée entière? Quelle pensée engagea les deux Décius à se dévouer et à se précipiter au milieu des bataillons ennemis? A quoi tendaient le désintéressement de C. Fabricius et la frugalité de M. Curius? Que se proposaient Cn. et P. Scipion, nos deux boulevards dans la guerre punique, qui regardèrent comme un devoir de fermer de leurs corps aux Carthaginois le passage de l'Italie? Et le premier Africain? et celui qui plus tard mérita le même surnom? et Caton, jeté seul au milieu de ces héros, comme pour remplir l'intervalle qui les sépare? Que dirons-nous de tant d'autres qu'il est impossible de compter? car nous ne manquons pas d'exemples domestiques; pensons-nous que ces grands hommes aient cru que dans la vie il y avait d'autre objet désirable que ce qui est beau et digne de louanges?

III. Qu'ils viennent donc, ceux qui se raillent de ces sentiments [1], et qu'ils me disent s'ils voudraient ressembler à quel-

1. Les Épicuriens.

qu'un de ces hommes dont les palais sont resplendissants de marbre, d'or et d'ivoire ; qui, de tous côtés, étalent les statues, les tableaux, l'or et l'argent travaillés avec art, et les riches ouvrages de Corinthe ; ou bien à C. Fabricius, qui ne posséda et ne voulut posséder rien de toutes ces frivolités ? On n'a pas de peine, il est vrai, à leur faire avouer que ces choses, que la fortune donne et retire si vite, on ne peut les compter au nombre des vrais biens ; mais ils prétendent et s'obstinent toujours à soutenir que la volupté est le bien suprême ; langage plus digne des brutes que des hommes. Quoi ! vous avez reçu de Dieu ou de la nature, cette mère universelle, une âme dont rien n'égale l'excellence et la presque divinité, et vous irez vous rabaisser, vous vous ravalerez jusqu'à croire qu'il n'existe entre vous et l'animal aucune différence ! Est-ce un bien, ce qui ne rend pas meilleur l'homme qui le possède ? C'est celui qui a le plus de vrai bien en partage qui mérite le plus d'éloges, et ce n'est point un bien que celui dont le possesseur ne peut s'honorer légitimement. Or, trouve-t-on de pareils avantages dans la volupté ? Rend-elle un homme meilleur ou plus estimable ? Qui jamais s'est vanté de la jouissance des plaisirs, comme d'un titre qui lui fît honneur ? Si donc la volupté, que semble protéger un si grand nombre de suffrages, ne peut être mise au nombre des vrais biens ; si, au contraire, plus elle a d'empire, plus elle dérange l'âme de son assiette et de son état naturel, il en résulte évidemment que le bonheur, le bien suprême, n'est autre chose qu'une vie honnête et conforme à la justice [1].

PARADOXE II.

La vertu suffit pour être heureux.

Non, M. Régulus ne fut point malheureux ni digne de pitié ; je ne l'ai jamais pensé. Toutes les cruautés des Carthaginois ne purent vaincre sa grandeur d'âme, sa fermeté, sa foi inviolable, sa constance, enfin l'héroïsme de son caractère : soutenu par tant de vertus, environné d'un si noble cortége, si son corps connut la captivité, son âme ne cessa point d'être libre. J'ai vu C. Marius ; il m'a semblé un exemple des faveurs du sort dans la bonne fortune, et un grand homme dans l'adversité. N'est-ce

1. Cf. les *Entretiens* d'Épictète, II, XI. | In quo virtus sit, ei nihil deesse ad
Ὅτι αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν. | beate vivendum.

pas le comble de la félicité mortelle? Vous ne savez point, insensé, vous ne savez point tout le pouvoir de la vertu; c'est un nom que votre bouche seulement prononce, mais dont vous ignorez la valeur. Il ne peut manquer, sans doute, d'être fort heureux, celui qui se suffit à lui-même et qui trouve en soi toutes ses ressources; mais l'homme dont les espérances, dont l'état et les projets dépendent de la fortune, ne peut avoir rien de certain, rien qu'il soit assuré de conserver un seul jour[1]. Voilà l'homme que vous pouvez effrayer par les menaces de l'exil ou de la mort. Pour moi, quel que soit le sort que me réserve mon ingrate patrie, loin de combattre pour m'y soustraire, je suis tout prêt à l'accepter. Quel fruit aurais-je donc recueilli de mes travaux et de mes actions; à quoi m'auraient servi ces soins, ces méditations qui m'ont coûté de si longues veilles, si je n'avais rien acquis, si je n'étais parvenu à me placer dans une telle situation, que je puisse braver, et les caprices de la fortune, et l'injustice de mes ennemis? De quoi me menacez-vous? de la mort? elle me séparera de la société humaine; de l'exil? il m'éloignera des méchants. La mort épouvante ceux pour qui tout s'éteint avec la vie, et non les hommes dont la gloire ne peut mourir. L'exil est terrible aux yeux de celui qui est comme circonscrit dans un lieu déterminé; il ne peut l'être pour celui qui regarde l'univers comme une cité. C'est vous que l'inquiétude, c'est vous que les misères poursuivent, vous qui croyez être heureux et puissant! Cependant vos désirs effrénés sont pour vous autant de bourreaux; ni le jour ni la nuit ne laissent de relâche à vos tourments; ce que vous possédez ne vous suffit pas; et cet avoir même, vous craignez sans cesse de n'en pas jouir longtemps. Le remords de vos mauvaises actions vous déchire; la crainte des tribunaux et des lois vous fait mourir lentement. De quelque côté que vous tourniez vos regards, vos injustices se présentent à vous comme des furies qui ne vous laissent pas respirer. Ainsi, par la même raison que le méchant, l'insensé ni le lâche ne sauraient être heureux; l'homme de bien, l'homme ferme, le sage ne peut être malheureux. La vie de celui dont les mœurs et la vertu méritent l'estime, est une vie louable. Si elle est telle, on ne doit point la fuir; et il faudrait la fuir, si elle était malheureuse. Ainsi, tout ce qui est louable, nous devons le considérer comme un objet heureux, brillant et désirable.

1. Cf. *Manuel*, I, II.

PARADOXE III.

Les fautes sont égales comme les bonnes actions.

C'est peu de chose, direz-vous; oui, mais c'est une grande faute; car la faute se mesure non par les effets, mais par les vices qui la déterminent. On peut être plus ou moins coupable; mais en vain éludez-vous la question, la faute est toujours une. Qu'un pilote perde un navire chargé d'or, ou un navire chargé de paille, la différence n'est réelle que dans la nature du dommage; il n'en existe point dans l'impéritie... Faillir, c'est en quelque sorte franchir une ligne de démarcation; sitôt qu'on l'a dépassée, la faute est commise; quand on irait aussi loin que possible, tous les autres pas ne peuvent l'aggraver. Personne n'a certainement le droit de faillir. Du moment qu'il est prouvé qu'une chose n'est pas permise, c'est un point indivisible, elle ne l'est pas. Si donc la faute n'est susceptible ni de plus ni de moins, puisqu'elle n'existe que par la défense, qui est une et toujours la même, on doit conclure que toutes les fautes naissant de cette défense sont absolument égales. Si les vertus sont égales entre elles, il est nécessaire aussi que les vices soient égaux. Or il est aisé de reconnaître que les vertus sont égales, et qu'il n'y a pas de plus honnête homme que l'honnête homme, de plus tempérant que le tempérant, de plus brave que le brave, de plus sage que le sage. Appellerez-vous homme de bien celui qui aura rendu dix livres d'or qu'il pouvait retenir impunément, parce qu'on les lui a confiées sans témoins, s'il n'agit pas ainsi pour un dépôt de dix mille livres? Regarderez-vous comme un homme continent celui qui aura réprimé ses désirs dans une occasion, et qui, dans une autre, s'y sera abandonné? La vertu est une, toujours d'accord avec la raison, toujours invariable. On ne peut y rien ajouter pour la rendre vertu davantage, ni en rien retrancher sans lui faire perdre son nom. En effet, si la bonté d'une action dépend de sa rectitude, et qu'il n'y ait rien de plus droit que ce qui est droit, certainement aussi on ne peut trouver rien de mieux que le bien. Il s'ensuit donc que les vices ont entre eux la même égalité, puisqu'on les appelle avec raison les défauts de l'âme. Or, si les vertus sont pareilles, les bonnes actions qui en dérivent doivent l'être aussi; de même les fautes qui prennent leur source dans les vices sont nécessairement égales.

1. Ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα, καὶ κατορθώματα. Æqualia esse peccata, et recte facta.

Ces maximes, dites-vous, sont tirées des philoso craignais que vous ne dissiez de ceux qui font métier c tuer la jeunesse. Ainsi raisonnait Socrate. Certes, je n cite ; car on nous rapporte que cet homme était à la fois l et la sagesse même. Cependant, puisque nous combattons lecticiens et non pas en gladiateurs, je vous le demand consulter l'opinion des portefaix et des artisans, ou c hommes instruits, surtout quand on ne peut rencontrer tre doctrine qui soit plus vraie et qui soit en même te utile au genre humain? Eh! quelle plus forte dig on opposer à la méchanceté, que de persuader a mes que les délits n'admettent point de différence est aussi coupable de lever la main sur un simple que sur un magistrat? que, dans quelque maison porté le déshonneur, l'infamie est toujours la même ? donc point de différence, dira quelqu'un, entre père et tuer son esclave? Poser ainsi la question dépo ses circonstances, c'est la rendre difficile à résoudre. son père de la vie est en soi un acte criminel, les S qui aimèrent mieux voir leurs pères mourir libres dans la servitude, furent alors des parricides! On p quelquefois ôter la vie à son père, et souvent on ne p à son esclave sans injustice. Ce n'est pas la nature, motif du fait qui établit la distinction. Le motif seul fai la balance. S'il est le même dans les deux actions, e nécessairement égales. Il y a pourtant cette différe celui qui tue injustement son esclave commet un sei tandis qu'en ôtant la vie à son père, il en commet plu a frappé l'auteur de ses jours, celui qui l'a nourri, cel pris soin de son éducation, celui qui lui a donné une une famille, une patrie. Il mérite d'être puni d'aut qu'il est coupable de plus de crimes. Mais nous devo dérer dans la vie jusqu'où va ce qui est permis, et n peine est infligée à chaque délit ; nous devons regarde crime tout ce qu'il ne faut pas faire, et comme défend qui n'est pas permis. Quoi! même dans les moindres Oui, sans doute ; car nous ne pouvons fixer le terme de tandis que nous pouvons mettre un frein à nos volont histrion fait un mouvement hors de cadence, ou pror syllabe de plus ou de moins, il est sifflé, il est bafoué la conduite de la vie, qui doit être plus réglée que l plus exacte que les vers, vous soutiendrez qu'une

une bagatelle ! Dans un ouvrage frivole, je n'excuse pas un poëte qui se permet des négligences, et, dans le commerce de la vie, j'excuserai un citoyen qui cherche à ses fautes différentes dimensions ! Si la mesure les lui fait paraître plus petites, comment aura-t-il le droit de les croire plus légères, puisque toute faute trouble l'ordre de la raison, et qu'une fois que la raison et l'ordre sont troublés, la faute est tout ce qu'elle peut être ?

PARADOXE IV.

Que tout homme sans sagesse est en délire[1].

Je vais te prouver, par des raisons invincibles, non que tu es aveuglé comme tu l'as été maintes fois; non que tu es méchant, comme tu l'es toujours ; mais que tu es un fou, un insensé[2]. Quoi ! le sage avec sa haute prudence, avec sa patience inébranlable dans les vicissitudes humaines, avec son mépris de la fortune, enfin, avec toutes ses vertus dont il est entouré comme d'un rempart, se laissera vaincre et forcer, lui qui ne peut même être exilé de sa patrie ! Qu'est-ce, en effet, que la patrie ? Est-ce une réunion de furieux et de gens féroces ? un assemblage étrange de proscrits et de brigands ? Non, certes, diras-tu. Il n'y avait donc plus de patrie, quand les lois étaient sans force à Rome, les tribunaux renversés, les mœurs antiques expirantes ; quand le fer avait dispersé les magistrats, et que le sénat avait perdu jusqu'à son nom. Sans doute ce concours de scélérats, ce brigandage exercé sous tes ordres dans le Forum, ce reste impur des conjurés de Catilina, recueilli par tes fureurs sanglantes, ce n'était point la patrie. Je n'ai donc point été banni de Rome, puisqu'elle n'existait plus ; mais j'y ai été rappelé, lorsque la république eut recouvré le consulat qui n'était auparavant qu'une ombre de puissance, et le sénat que tu avais anéanti ; lorsque les suffrages du peuple étaient libres, lorsqu'on s'était ressouvenu de la justice et des lois, ces liens d'un État. Mais considère jusques à quel point j'ai méprisé ta scélératesse. J'ai vu que j'étais exposé à ses traits criminels, mais je n'ai jamais pensé qu'ils pussent m'atteindre, à moins qu'en renversant des murailles, en livrant des pénates aux torches sacriléges, tu n'aies cru brûler ou détruire quelque chose

1. Ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται. Omnem stultum insanire.

2. Cicéron s'adresse ici à Clodius, son ennemi mortel; il va transformer l'exposition de la maxime stoïcienne en un plaidoyer politique.

qui fût à moi. Non, ce qu'on peut perdre, ce qui peut nous être ôté ou ravi, n'est ni à moi ni à personne. Mais si tu m'avais enlevé cette fermeté intrépide que j'ai reçue des dieux, ces soins, ces veilles, cette prudence qui a sauvé l'État, encore debout malgré les efforts de ta rage; si tu avais fait périr la mémoire de ce service éternel; si tu m'avais privé d'une faculté encore plus importante, de cette âme qui enfanta ces sages projets, alors seulement j'avouerais que tes coups m'ont frappé. Mais si tu ne l'as point fait, si tu n'as pu le faire, c'est un retour glorieux et non pas un bannissement funeste que je dois à ton injustice. J'ai donc toujours été citoyen, et je l'étais surtout quand le sénat recommandait mes jours aux nations étrangères comme ceux d'un excellent citoyen; et toi, tu ne l'es pas même aujourd'hui, à moins qu'on ne puisse être à la fois et l'ennemi et le citoyen de Rome. Ne distingues-tu donc le citoyen que par sa naissance et le lieu qu'il habite, et non par ses sentiments et les actes de sa vie? tu as commis des massacres sur la place publique, tu as rempli les temples de brigands armés; tu as incendié les maisons et les édifices sacrés. Si tu es citoyen, comment Spartacus fut-il ennemi? Tu peux être citoyen, toi, d'une ville que tu as anéantie! Et tu m'appelles d'un nom qui te convient, moi, dont tout le monde est convaincu que la république partagea l'exil! N'ouvriras-tu jamais les yeux sur toi? O le plus insensé des hommes! ne réfléchiras-tu jamais sur ce que tu fais, sur ce que tu dis? Ne sais-tu pas que l'exil est la peine du crime, et que mon départ fut le prix des plus éclatants services? Tous ces scélérats, tous ces impies dont tu te déclares hautement le chef, et que les lois proscrivent, sont de véritables bannis, quoiqu'ils ne quittent point le sol de la république; et toi, que toutes ces lois condamnent comme eux, tu ne serais pas un banni?... Quiconque habite un lieu ne peut en réclamer le privilége, s'il est exclu de ce lieu par les lois.

PARADOXE V.

Le sage seul est libre, tous les autres sont esclaves [1].

Qu'on loue ce général, qu'il soit désigné sous ce nom, qu'on l'en juge digne, je le veux; mais, esclave de ses passions, com-

1. Ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος, καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος. Solum sapientem esse liberum, et omnem stultum servum.

ment pourra-t-il commander à un homme libre? Qu'il mette d'abord un frein à ses désirs déréglés, qu'il méprise les plaisirs, qu'il dompte la colère, qu'il étouffe l'avarice, qu'il bannisse de son cœur les autres vices: libre alors du joug du déshonneur et de l'infamie, il pourra commander à ses semblables; mais, tant qu'il porte ces chaînes honteuses, loin d'être un homme qui commande, il n'est pas même un homme libre. Voilà ce que nous apprennent les philosophes. Je ne citerais pas sans doute leur témoignage, si je parlais à des gens simples et grossiers; mais, en m'adressant à des hommes instruits pour qui ces vérités ne sont pas inconnues, pourquoi mal à propos leur faire croire que j'ai perdu le temps consacré à ces études? Ces philosophes ont donc soutenu qu'il n'y avait de libre que le sage. En effet, qu'est-ce que la liberté? Le pouvoir de vivre comme on veut. Or, quel est celui qui a ce pouvoir? N'est-ce pas l'homme qui suit la droiture, qui trouve son plaisir dans le devoir, qui s'est fait un plan de vie après de mûres réflexions, qui n'obéit pas aux lois par un sentiment de crainte, mais qui les observe et en fait la règle de sa conduite parce qu'il le juge salutaire; qui ne parle, n'agit, ne pense qu'en homme libre; dont les projets et les actions n'ont d'autre principe ni d'autre fin que lui-même; qui ne laisse rien dominer plus en lui que sa volonté et la raison; qui soumet la Fortune même, à qui on accorde tant de pouvoir, et réalise ainsi la sage maxime d'un poëte : *La fortune de chacun dépend de ses mœurs?* Il n'appartient donc qu'au sage de ne faire rien avec répugnance, rien qui puisse lui causer des regrets, rien par contrainte. Pour établir cette vérité, il faudrait longuement discourir; mais on ne doit pas moins avouer ce que nous pouvons dire en deux mots: il n'y a de libre qu'un homme de cette nature. Tous les méchants sont donc esclaves. Ce paradoxe est dans le mot plutôt que dans la chose; car on ne peut pas dire qu'ils soient esclaves comme ceux qui s'obligent à l'être pour acquitter une dette, ou qui le deviennent par des formalités civiles. Mais si, comme il est vrai, la servitude est un état de sujétion où l'âme opprimée, avilie, est privée de l'usage de sa volonté, peut-on nier que les hommes frivoles, ceux en qui la cupidité domine, enfin tous les méchants ne soient esclaves[1]?

Regarderai-je comme libre celui qu'une femme asservit? à qui elle impose des lois, ordonne et défend ce que bon lui

1. Δουλεία κακία; ὄνομα, dira Epictète (*Fragm.* 8, éd. Schweighœuser).

semble? qui n'ose contredire ni refuser? Elle demande, il faut donner; elle appelle, il faut qu'il vienne; elle le chasse, qu'il se retire; elle menace, qu'il tremble. Un tel homme n'est pas à mon avis seulement un esclave, mais le plus vil des esclaves, fût-il sorti d'une illustre famille! Dans une grande maison, il se trouve des esclaves qui se croient plus importants que d'autres, comme ceux qui sont chargés des appartements ou des jardins, et ils n'en sont pas moins des esclaves. Telle est la folie de ces hommes qui se passionnent pour un tableau, une statue, un vase d'argent ciselé, pour des ouvrages de Corinthe ou des édifices magnifiques. Mais nous sommes, disent-ils, les premiers de l'État. Vous n'êtes pas même les premiers d'entre les compagnons de votre esclavage. Comme, dans une maison, ceux qui prennent soin de tous ces objets, qui les nettoient, qui les frottent, qui les lavent et qui sont chargés de les mettre en place, ne sont pas les plus relevés dans l'ordre de la servitude, ainsi, dans un État, les hommes qui s'abandonnent à ces sortes de passions ne sont qu'au dernier rang des esclaves comme eux. J'ai conduit, ajoutez-vous, des guerres importantes; de grands commandements, de belles provinces m'ont été confiés. Eh! faites-vous donc une âme digne de votre gloire. Vous êtes comme stupéfait à la vue d'un tableau d'Échion, ou d'une statue de Polyclète. Je ne veux pas savoir d'où vous les avez enlevés, ni à quel titre ils vous appartiennent. Mais, quand je vous vois les contempler, les admirer, jeter des cris de surprise, vous êtes à mon sens l'esclave de toutes les frivolités. Quoi donc! ne sont-ce pas là de belles choses? Oui, sans doute; car nous avons aussi des yeux capables d'en juger; mais, je vous en conjure, possédez ces merveilles comme des objets qui peuvent amuser des enfants, et non captiver des hommes. En effet, dites-moi, si L. Mummius voyait avec quelle passion vous maniez un de ces vases corinthiens, lui qui dédaigna Corinthe entière, vous prendrait-il pour un citoyen distingué ou pour un esclave soigneux? Faisons revivre M. Curius ou l'un de ces Romains dont la maison, à la ville ou à la campagne, n'eut jamais rien de précieux ni de plus bel ornement qu'eux-mêmes, et qu'il voie un citoyen jouissant des bienfaits du peuple tirer des barbeaux de son vivier, les manier avec plaisir, et faire vanité de l'abondance de ses lamproies; ne le regardera-t-il pas comme un esclave, et tel encore qu'il ne serait pas digne d'une fonction tant soit peu importante? Doutera-t-on que vous ne soyez esclave,

quand, pour grossir votre pécule, vous vous soumettez à un état de servitude? A quelle bassesse ne vous fera pas descendre l'espérance d'une succession? Comme vous êtes attentif au moindre signe de ce vieillard riche et sans enfants! Vous parlez d'après sa volonté; vous faites tout ce qu'il ordonne : assiduités continuelles, soins empressés, présents flatteurs, rien ne vous coûte. Est-ce là se conduire en homme libre ou bien en lâche esclave?

Que dis-je? cette passion même qui semblerait plus noble, cette passion des honneurs, des emplois et des gouvernements, combien elle est impérieuse! combien despotique! C'est elle qui a forcé des citoyens qui se croyaient les premiers de l'État, à tomber aux pieds de Céthégus, cet homme si peu estimé, à lui faire des présents, à venir de nuit le trouver dans son palais, à le prier, à lui adresser les plus humbles sollicitations. Si c'est là ce qu'on appelle la liberté, qu'est-ce donc que la servitude? Mais quoi! lorsque la tyrannie des passions a cessé, la conscience du crime enfante un autre tyran, la crainte. Oh! qu'elle est misérable, qu'elle est dure une pareille servitude! Il faut ménager une jeunesse trop facile à parler; tous ceux qui paraissent savoir quelque particularité sur votre compte, on les redoute comme des maîtres absolus. Et le juge, quel empire n'a-t-il pas? de quel effroi ne glace-t-il pas les coupables? Or, toute crainte n'est-elle pas un esclavage? Que signifie donc ce discours plus éloquent que sage du grand orateur L. Crassus : *Arrachez-nous à l'esclavage?* De quel esclavage veut donc parler cet homme si noble et si illustre? La timidité d'une âme molle et basse est une servitude. *Ne souffrez pas que nous soyons asservis.* Veut-il devenir libre? Point du tout. Qu'ajoute-t-il en effet? *Si ce n'est à vous, magistrats.* Il désire un autre maître, et non la liberté. *A vous tous, à qui nous pourons et devons obéir.* Mais pour nous qui avons une âme grande, élevée, forte de ses vertus, nous ne pouvons ni ne devons nous y résoudre. Quant à vous, dites que vous le pouvez, puisque réellement vous en avez le pouvoir; mais ne dites pas que vous le devez, parce que rien n'est devoir pour personne que ce qu'il serait honteux de ne pas faire. Arrêtons-nous ici. Que l'homme à qui je parle voie s'il peut commander, quand la raison et la vérité lui prouvent qu'il n'est pas même libre.

PARADOXE VI.

Le sage seul est riche[1].

I. Quelle est cette vanité qui vous fait étaler vos richesses? Êtes-vous le seul riche? Grands dieux! et moi, je ne m'applaudirai pas d'avoir appris et retenu quelque chose? Vous! le seul riche! que direz-vous si vous ne l'êtes pas, si vous êtes même pauvre? En effet, qu'entendons-nous par homme riche? ou quel est celui à qui ce nom est donné? C'est un homme, suivant moi, dont la fortune peut lui permettre de mener une vie honorable, qui ne cherche, ne désire, ne souhaite rien de plus: le sentiment intime doit vous persuader que vous êtes riche, et non les discours populaires, ni toutes vos possessions; qu'il ne vous manque rien, et que vous n'ayez plus de vœux à former[2]. Si votre cœur est rassasié, ou du moins satisfait, j'en conviens, vous êtes riche; mais si votre avidité vous fait trouver honnête toute espèce de lucre, tandis qu'aucun n'est digne de votre rang; si la fraude, l'artifice, les prières, les marchés honteux, les extorsions et la violence sont des moyens que vous pratiquez tous les jours; si vous dépouillez nos alliés, si vous pillez le trésor public, si vous attendez avec impatience les testaments de vos amis, ou, sans même les attendre, si vous en supposez, est-ce là, dites-moi, le signe de l'opulence ou de la pauvreté? C'est dans l'homme, et non pas dans son coffre-fort qu'on place la richesse. Vainement le vôtre est rempli; je ne vous croirai jamais riche tant que je verrai le vide de votre âme. En général, on regarde le besoin comme la mesure des richesses. Quelqu'un a-t-il une fille à marier? il lui faut une somme d'argent. En a-t-il deux? il lui en faut une plus grosse encore. Et si, comme Danaüs, il a cinquante filles, une somme immense lui est nécessaire; car, je le répète, la fortune se proportionne au besoin. Celui donc qui, au lieu de plusieurs filles, a un nombre infini de passions capables d'épuiser en peu de temps les plus grands trésors, comment pourrai-je l'appeler riche, lorsqu'il sent lui-même toute son indigence? Beaucoup de gens vous ont entendu dire qu'un homme n'était pas riche s'il ne pouvait entretenir une armée à ses frais. C'est ce que, depuis longtemps, le peuple romain peut faire à peine avec de si grands

1. Ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος. Solum sapientem esse divitem.
2. Ἐπίκτητος ἐρωτηθείς, τίς ἐν ἀνθρώποις πλούσιος, εἶπεν· Ὁ αὐτάρκης. *Fragm.*, CLXXII.

revenus. D'où je conclus que vous ne serez jamais riche, tant que les produits de vos biens ne vous permettront pas de solder six légions, et de nombreux corps auxiliaires de cavalerie et d'infanterie. Enfin, avouez donc que vous n'êtes pas riche, puisque vous êtes si loin encore du terme de vos désirs. Aussi n'avez-vous jamais caché cette pauvreté, ou plutôt ce dénûment, cette extrême détresse[1].

II. Les moyens légitimes de s'enrichir, tels que le commerce, les entreprises, les fermes de l'État, annoncent le besoin dans ceux qui s'y livrent. Ainsi, quand je vois des troupes réunies d'accusateurs et de juges remplir à la fois votre maison, et des coupables qui ont de l'argent compter sur votre crédit pour corrompre la justice; quand je vois les conditions pécuniaires que vous imposez à ceux que vous êtes chargé de défendre; les candidats soutenant à force d'argent leurs prétentions aux dignités; ces affranchis que vous envoyez pour piller les provinces, ou les ruiner par l'usure; vos voisins chassés de leurs foyers; vos brigandages dans les campagnes, vos associations avec des esclaves, des affranchis et des clients; tant d'héritages abandonnés, tant de citoyens proscrits, tant de villes inondées de sang; quand je me rappelle toute cette moisson que vous fîtes sous la domination de Sylla; ces testaments supposés, tant d'hommes que vous avez fait disparaître; quand je vois que vous trafiquez de tout, des enrôlements, des décrets, de votre suffrage et du suffrage d'autrui, de vos actes publics et de ceux qui ne le sont pas, de vos discours et de votre silence, ne croirai-je pas vous entendre avouer vos besoins? Et celui qui se trouve dans le besoin aura-t-il jamais droit d'être appelé riche? car le fruit des richesses est dans l'abondance, et les désirs satisfaits, le contentement prouvent l'abondance. Or c'est un but où vous n'atteindrez jamais; vous ne serez donc jamais riche. Vous méprisez ma fortune, et avec raison; car, au jugement du public, c'est peu de chose; à vos yeux, ce n'est rien; et pour moi, c'est un bien modeste qui suffit à mes vœux. Mais il ne sera point question de moi; je parle ici de la chose en elle-même. Si nous devons la juger en conscience, estimerons-nous plus l'argent que Pyrrhus offrait à Fabricius, ou le désintéressement de Fabricius qui le refusa? l'or des Samnites, ou la réponse de M. Curius? l'héritage de Paul Émile, ou la générosité de l'Africain, qui céda sa part dans cette succession à

1. Allusion à Crassus.

aux biens du corps; mais s'appliquant surtout à examiner les biens de l'esprit, ils ont trouvé des semences de justice dans l'âme : ils ont été les premiers de tous les philosophes qui aient enseigné que c'était par un mouvement naturel que les pères et les mères aimaient leurs enfants; que c'était pareillement la nature, qui avant cela avait uni les hommes avec les femmes; et que c'était de ces premières institutions de la nature qu'étaient venues les liaisons et les amitiés entre les parents et entre les proches. De ces commencements, ils ont passé à l'origine et au progrès de toutes les vertus, d'où se forme la grandeur de courage, qui nous met en état de faire tête à la Fortune, tant parce que tout ce qu'il y a d'important dans la vie dépend du Sage, que parce qu'un esprit formé par les préceptes des anciens philosophes se met aisément au-dessus de tous les accidents et de toutes les injures de la Fortune.

Ils ont dit ensuite que les principes que la nature a mis dans les hommes, les ont excités à l'acquisition de certains biens, comme à la recherche et à la contemplation des secrets de la nature; parce que naturellement l'esprit de l'homme aime à savoir; d'où il s'ensuit qu'il aime à discourir et à raisonner avec les autres hommes. Et parce que, de tous les animaux, l'homme est le seul qui soit capable de honte et de pudeur, qui soit porté naturellement à la société, et qui prenne garde à ne rien faire que d'honnête et de décent, ils ont dit que ces principes naturels étaient, comme j'ai déjà marqué, des semences que la nature avait mises dans les hommes pour leur faire porter des fruits de tempérance, de modestie, de justice, et de toute sorte d'honnêteté.

CHAPITRE VII

Qu'est-ce que les Stoïciens ont ajouté aux doctrines péripatéticiennes. De la distinction stoïque entre les choses bonnes et les choses avantageuses.

Voilà, Caton, lui dis-je, toute la doctrine des philosophes dont je parle; et, après vous l'avoir exposée, je voudrais bien savoir pourquoi Zénon, qui y avait été élevé, l'a abandonnée, et ce qu'il y a trouvé à redire. Est-ce parce qu'elle tient que toute la nature tend à sa conservation, et qu'elle a recommandé à chaque animal de se conserver lui-même? Est-ce parce que, le but de tous les arts étant de se conformer à la nature, elle croit qu'il en doit être de même de l'art de vivre? Est-ce parce que, l'homme étant composé d'âme et de corps, elle estime que

l'une et l'autre, et les qualités qui leur sont propres, sont d'elles-mêmes à rechercher? Enfin est-ce parce que la grande préférence qu'elle donne aux qualités de l'esprit sur tout ce qui ne regarde que le corps, aurait déplu à Zénon, ou qu'il aurait été blessé de tout ce qu'elle dit d'avantageux sur la prudence, sur la connaissance des choses, sur la société du genre humain, enfin sur la tempérance, sur la modestie, sur la grandeur d'âme, et sur tout ce qui concerne l'honnêteté? Les Stoïciens eux-mêmes avoueront que tout cela est admirablement bien dit, et que ce n'est pour aucune de ces choses-là que Zénon s'est séparé des Péripatéticiens; mais ils en allégueront sans doute quelque autre sujet important.

Ils diront que les anciens étaient dans de grandes erreurs, et que lui, qui ne cherchait que la vérité, n'a pu les souffrir. En effet, qu'y a-t-il de plus mal entendu, de plus insoutenable et de plus extravagant, que de mettre la santé, la privation de toute douleur, l'intégrité de la vue et des autres sens, au rang des biens, au lieu de dire qu'entre toutes ces choses-là, et tout ce qui y est le plus contraire, il n'y a aucune différence véritable, parce que ce ne sont pas des biens qu'on doive désirer, mais seulement des choses qu'on peut *préférer*[1]. Quant aux bonnes qualités du corps, n'y avait-il pas aussi folie de la part des anciens, à dire qu'elles étaient à rechercher d'elles-mêmes, au lieu de dire qu'elles n'étaient qu'à préférer et à choisir; et ainsi de toutes les choses de la vie, qui consiste toute dans la vertu seule. Il faut bien encore se garder de dire, comme les Péripatéticiens, qu'une vie qui abonderait en tout ce qui serait conforme à la nature en serait plus à rechercher; il faut dire seulement qu'on pourrait la préférer. Il faut dire aussi qu'encore que la vertu seule rende la vie tellement heureuse qu'elle ne puisse pas l'être davantage, cependant le sage, lors même qu'il est très-heureux, ne laisse pas de pouvoir être incommodé en quelque chose; et que c'est pour cela qu'il prend soin d'éloigner de lui les douleurs, les maladies, et toutes sortes d'infirmités corporelles.

1. La distinction stoïque des choses bonnes (ἀγαθά) et des choses avantageuses ou préférables (προηγμένα), revient tout simplement au fond à la différence de l'utile et du bien.

CHAPITRE VIII

Les Stoïciens ont reproduit en d'autres termes les idées des philosophes précédents.

O la grande force d'esprit, et le juste sujet d'établir une nouvelle doctrine! Mais continuons, nous allons voir quelles en sont les suites. Les suites sont, comme vous l'avez expressément dit vous-même, que tout est égal dans tous les vices; que tous les péchés sont égaux; et que tous ceux qui, par un heureux naturel, et par le secours de l'étude, auraient fait de grands progrès dans la vertu sans y être parvenus, sont encore alors aussi misérables que les plus grands scélérats de l'univers. Ainsi Platon, un si grand personnage, s'il n'a pas été véritablement sage, n'a pas mené une vie plus estimable ni plus heureuse que le plus méchant homme du monde. Voilà ce qui s'appelle corriger l'ancienne philosophie, et la réformer. Mais de quel usage une pareille correction peut-elle être dans la ville, dans le barreau, et dans le sénat? Car qui pourrait souffrir un homme qui se prétendrait faire auteur d'un nouveau genre de vie grave et sage, en ne faisant que changer les noms des choses; qui se contenterait d'appeler différemment celles qui seraient les mêmes au fond, et qui, pensant comme tout le reste du monde, en conserverait toutes les opinions sous d'autres termes?

Un avocat qui plaiderait pour un criminel, nierait-il dans la péroraison de sa cause que l'exil et la confiscation des biens fussent un mal? Dirait-il que ce sont des choses à rejeter, non pas à éviter, et qu'il ne faut point qu'un juge se laisse toucher de miséricorde? Que si un orateur avait eu à faire une harangue publique, Annibal étant aux portes de Rome jusqu'à pouvoir lancer un javelot dans la ville, aurait-il soutenu que la captivité n'est point un mal; et que ce n'en est point un que d'être vendu, d'être privé de sa patrie, et d'être tué? Et quand le sénat décerna le triomphe à Scipion l'Africain, quelle mention, ni de vertu, ni de bonheur, aurait-il pu faire dans son décret, s'il n'y a de véritable vertu, ni de véritable bonheur que dans le sage? Quelle est donc cette philosophie, qui parle comme tout le monde en public, qui chez elle a son langage à part; en telle sorte pourtant que les expressions dont elle se sert ne changent rien à la nature des choses, qui demeurent toujours les mêmes sous des termes différents?

Car qu'importe que les richesses, le pouvoir et la santé soient appelés des biens, ou des choses à préférer, si celui qui les appelle des biens, n'en fait pas plus de cas que vous, qui les appelez d'une autre sorte? Aussi Panétius, homme de beaucoup d'esprit, et véritablement digne de la familiarité de Scipion et de Lélius, dans un écrit qu'il adresse à Tubéron, sur la manière dont il faut supporter la douleur, ne dit point que la douleur ne soit point un mal, ce qu'il y aurait pourtant eu de principal à dire, s'il avait pu le prouver : il dit seulement ce que c'est que la douleur, et combien elle est contraire à la nature, après quoi il marque de quelle sorte on doit la souffrir. Or comment le sentiment d'un si grand homme, qui était Stoïcien, peut-il s'accorder avec ce qu'il y a d'étrange et d'extraordinaire dans les mots que les Stoïciens affectent?

CHAPITRE IX

Inconséquences des Stoïciens. Le bien, c'est ce qui est conforme tout ensemble à la nature du corps et à celle de l'âme.

Mais, Caton, pour ne me point écarter de ce que vous avez dit, serrons les choses de plus près, et comparons la doctrine que vous avez exposée avec celle que je préfère à la vôtre. A l'égard des choses qui vous sont communes avec les anciens, tenons-les pour accordées; et quant à celles qui sont en contestation entre nous, examinons-les, s'il vous plaît.

— Je le veux très-bien, dit-il; et je suis ravi que nous serrions les choses de plus près, comme vous venez de dire : car jusqu'ici tout ce que vous avez dit n'est guère bon que pour le public, et j'attends de vous quelque chose de mieux.

— De moi? repris-je, j'y ferai mon possible; mais, s'il ne me vient rien d'extraordinaire, je ne rejetterai pas ce que vous dites, qui n'est bon que pour le public. Mais avant tout, convenons ensemble de ceci, que la nature nous a recommandés à nous-mêmes, et que le premier désir qu'elle nous donne est celui de notre conservation. Cela étant, il s'ensuit qu'il faut que nous fassions quelque sorte de réflexion sur nous-mêmes, afin que nous puissions nous conserver tels que nous devons être, c'est-à-dire comme des hommes composés d'âme et de corps, et faits de telle et telle manière. Il faut que nous aimions ce composé-là, suivant que le premier désir naturel nous le demande : et il faut enfin, pour le rendre heureux, qu'ayant égard aux deux parties qui le composent, nous lui établissions

un souverain bien qui, si les premières impressions de la nature sont vraies, doit être *de nous procurer, le plus que nous pouvons, les choses qui sont selon la nature.* Voilà le souverain bien que les Stoïciens ont établi, avec cette différence seulement qu'ils l'ont exprimé en moins de paroles, *vivre selon la nature*, et c'est là ce qui leur paraît le plus grand des biens.

CHAPITRE X

(Suite.)

Qu'ils nous enseignent maintenant, ou plutôt enseignez-nous vous-même (car qui le peut faire mieux que vous?) comment, étant partis tous deux du même point et des mêmes principes, vous faites que *vivre honnêtement*, c'est-à-dire selon vous vivre vertueusement ou conformément à la nature, soit uniquement le souverain bien; comment et en quel endroit vous avez tout d'un coup laissé là le corps, et toutes les autres choses qui, étant en nous selon la nature, ne dépendent pas pourtant de nous, sans en excepter ce que vous appelez *office;* et comment enfin tant de recommandations que vous dites que la nature nous a faites d'abord à nous-mêmes, ont été ensuite négligées par la sagesse?

Si nous cherchions quel pourrait être le souverain bien, je ne dis pas d'un homme, mais d'un pur esprit (car il est permis de faire des fictions pour trouver plus aisément la vérité), votre souverain bien ne pourrait pas être uniquement le sien. Il désirerait encore le bon état de son être et la privation de toute douleur. Il désirerait sa conservation, et celle des qualités qui lui seraient propres, et il ferait cependant son souverain bien *de vivre selon la nature;* c'est-à-dire, comme je me suis déjà expliqué, d'avoir ou toutes les choses qui seraient selon la nature, ou la plupart et les plus considérables.

Car, de quelque sorte que vous puissiez supposer un animal, et quand il serait sans corps, comme nous le feignons, il faudrait qu'il eût dans l'esprit certaines choses équivalentes à celles qui sont dans le corps; et qu'ainsi il ne pût avoir d'autre but pour le souverain bien que celui que j'ai marqué. Chrysippe, parlant des différentes espèces d'animaux, dit que les uns excellent par le corps, les autres par l'esprit, et les autres par l'un et par l'autre; après quoi il recherche quel doit être, cela posé, l'objet et le but de chaque animal. Ensuite, comme il avait mis l'homme dans la classe des animaux qui excellent

par l'esprit, il établit le souverain bien de l'homme, non pas à exceller par l'esprit, mais à vivre comme s'il n'était qu'esprit[1].

CHAPITRE XI

Les biens du corps sont peu de chose, et pourtant ce sont des biens.

Ce n'est toutefois qu'en un seul cas qu'on pourrait établir dans la vertu seule le souverain bien d'un animal, qui ne serait que pur esprit. Ce serait en cas que ce pur esprit n'eût rien en soi qui fût conforme à la nature, par exemple la santé; mais c'est une chose qui ne se peut pas même imaginer, et qui répugne au bon sens. Si Chrysippe, quand il dit qu'il faut que l'homme paraisse n'être qu'esprit, entend marquer par là qu'il y a dans l'homme certaines choses qui ne paraissent presque rien en comparaison de l'esprit, je suis d'accord avec lui; et cela ressemble à ce que dit Epicure sur la volupté, qu'il y a des voluptés si petites, qu'elles sont comme étouffées et comme obscurcies par les grandes. Mais il y a dans l'homme tant de choses qui ont rapport au corps, et si considérables par elles-mêmes ou par leur durée, qu'elles ne sont nullement de cette espèce. Véritablement, à l'égard des incommodités, qui sont si légères qu'à peine on s'en aperçoit, il est presque indifférent de les avoir ou de ne les avoir pas : c'est comme ce que vous disiez tantôt de la lumière d'un flambeau ajoutée à celle du soleil, et d'un écu ajouté aux richesses de Crésus.

Mais à l'égard des choses qu'on ne peut pas compter pour rien, il se peut faire qu'encore qu'elles soient considérables, cependant elles n'importent pas autrement; comme, par exemple, si l'on ajoutait un mois d'une vie heureuse à un homme qui aurait vécu heureusement dix ans, ce serait un bien considérable pour lui, parce que ce serait une augmentation à la durée d'une vie heureuse; mais sa vie ne laissera pas d'être heureuse sans cette augmentation. Il en est à peu près de même des biens du corps; ils font au bonheur de la vie une augmentation qui mérite qu'on y travaille; et les Stoïciens se moquent quand ils disent que, si à une vie vertueuse on ajoutait une bouteille, ou une étrille de plus, le sage devrait choisir la vie où ces choses-là seraient ajoutées, plutôt que celle où elles ne le seraient pas; et que cependant il n'en serait pas plus heureux.

1. Comparer le chapitre des *Entretiens* d'Epictète περὶ οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ, l. II, 8.

Une semblable comparaison ne mérite-t-elle pas plutôt d'être sifflée que réfutée? Car qui ne serait pas en droit de rire d'un homme qui se mettrait en peine d'une bouteille de plus ou de moins? Et qui est l'homme qui ne se sentirait pas obligé à celui qui le délivrerait, ou d'une paralysie, ou d'une violente douleur? Du reste, un sage que le tyran ferait mettre sur le chevalet, ne conserverait pas alors le même visage que s'il n'avait fait que perdre sa bouteille : mais quand il verrait qu'il aurait à combattre contre un aussi capital ennemi que la douleur, alors, comme un généreux athlète, il recueillerait en lui-même tout ce qu'il aurait de courage, et il s'armerait de force et de patience pour bien soutenir une si violente attaque. Après tout, il ne s'agit pas ici, à l'égard du souverain bien, de ce qui est si peu de chose que ce n'est presque rien; il s'agit de ce qui est tel qu'il peut mettre le comble à la mesure. Dans une vie toute sensuelle, une volupté de plus est comme rien par rapport à tout le cours de cette vie; mais, quelque modique qu'elle puisse être, elle ne laisse pas de faire partie d'une vie voluptueuse. Et un écu, par rapport aux trésors immenses de Crésus, n'est aussi presque rien; mais il en fait partie. Qu'à l'égard de la vie heureuse il en soit de même des choses que j'ai dit qui sont selon la nature, je le veux bien; ce n'est presque rien, mais elles ne laissent pas de faire partie de la vie heureuse.

CHAPITRE XII

Faut-il entendre par la nature d'un être sa perfection?

Car, puisque nous convenons qu'il y a dans l'homme un désir naturel des choses qui sont selon la nature, il faut que toutes ensemble elles fassent quelque somme; et quand nous serons convenus là-dessus, alors nous pourrons plus aisément rechercher ce qu'il y a de plus grand et de plus excellent dans les choses qui rendent la vie heureuse, examiner en quoi chacune y contribue, et voir quelle part y peuvent avoir ces autres qui sont d'elles-mêmes si petites qu'elles ne paraissent presque rien.

Que dirons-nous maintenant d'un principe que personne ne révoque en doute : que tous les êtres tendent à ce qui est conforme à leur nature, et que c'est là le but général et universel de la nature? Car tout ce qui est dans la nature, s'aime : il n'y a nul animal qui veuille renoncer à lui-même, ni se pri-

ver ou de quelqu'une de ses parties, ou de leur faculté, de leur mouvement, de leur état, ni enfin d'aucune des choses qui sont selon sa nature. Y a-t-il aussi jamais eu aucune nature qui ait entièrement oublié les lois de son institution primitive? Sans doute il n'y en a jamais eu aucune qui ne l'ait soigneusement retenue depuis le commencement jusqu'à la fin.

Comment donc est-il arrivé que la nature de l'homme ait été la seule qui ait abandonné l'homme: qu'elle ait oublié entièrement le corps, et qu'au lieu de mettre le souverain bien de l'homme dans tout l'homme, elle ne l'ait mis que dans une seule partie de l'homme? Et cela étant, que deviendra cet axiome universel dont les Stoïciens eux-mêmes demeurent d'accord : que tous les êtres tendent à tout ce qui est conforme à leur nature; à moins que, par ce qui est conforme à la nature de l'homme, on n'entende ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme [1] : mais alors il faudrait en faire de même à l'égard de toutes les autres natures, pour rendre la proposition des Stoïciens vraie.

Pourquoi donc ne changez-vous pas les principes que vous avez établis dans la nature? Pourquoi dites-vous que tout animal, dès qu'il est né, est adonné à s'aimer, et n'est occupé qu'à sa conservation? Que ne dites-vous plutôt qu'il ne s'attache qu'à ce qu'il y a de plus excellent en lui; qu'il ne s'applique qu'à le conserver; et qu'en général toute la nature ne tend qu'à maintenir dans chaque animal ce qu'elle y a mis de plus excellent? Mais comment ce que vous appelez plus excellent peut-il être tel, si dans tout le reste il n'y a rien, selon vous, qu'on doive appeler bien? Que s'il s'y trouve quelque chose de bien, il mérite par conséquent d'être recherché. Et pourquoi, de tout ce qu'il y a de bien en l'homme, ou de la plus grande partie, ou de la plus considérable, ne formez-vous pas l'objet qu'il doit rechercher? Comme Phidias pourrait avoir commencé une statue, et puis la finir, il pourrait aussi l'avoir prise déjà commencée par un autre, et puis l'achever. C'est ce que fait la sagesse : elle n'a pas fait l'homme; elle l'a reçu de la nature, déjà commencé : c'est à elle à le perfectionner, comme une statue qu'on lui aurait donnée à achever.

Mais voyons de quelle sorte la nature l'a commencé, et ce qui reste à faire à la sagesse pour y mettre la dernière main. S'il n'y a rien en lui à perfectionner que le mouvement de l'es-

1. C'est précisément ce qu'entendent les Stoïciens. En ce sens, leur pensée est profonde, et les critiques de Cicéron portent souvent à faux.

être Pyrrhon et Ariston, ou leurs semblables, que vous n'approuvez nullement? Pour Aristote, Xénocrate et tous ceux de la même école, ils ne vous l'accorderont jamais, eux qui mettent la santé, les forces naturelles, les richesses et la gloire au nombre des biens, mais qui ne disent pas que ce soient des choses louables; et qui ne font pas consister le souverain bien dans la vertu seule, quoiqu'ils la préfèrent de beaucoup à toute autre chose. Que feront donc, à votre avis, Épicure et Hiéronyme, qui ne mettent point la vertu au rang des biens? Que croyez-vous que feront ceux qui soutiennent l'opinion de Carnéade sur le souverain bien? Et comment enfin croyez-vous que Calliphon et Diodore vous l'accordent, eux qui, pour composer leur souverain bien, ajoutent à l'honnêteté des choses qui sont entièrement d'un autre genre?

Vous voyez donc, Caton, qu'en prenant pour accordé ce qui ne l'est pas, il vous est aisé d'en tirer telle conséquence qu'il vous plaît.

J'en dis autant de cet argument que vous croyez invincible: *Tout ce qui est bien est désirable; tout ce qui est désirable est à rechercher; tout ce qui est à rechercher est louable*, et le reste des autres gradations; mais je m'arrête à celle-ci : car on ne vous accordera point que tout ce qui est à rechercher soit louable, non plus qu'on ne vous a point accordé que tout ce qui est bien est louable.

Voici encore un de vos arguments qui ne conclut rien, et qui est émoussé et sans force: *Une vie heureuse est digne de gloire;* parce qu'on ne peut se glorifier à bon droit que de ce qui est honnête. A la vérité ce point sera accordé à Zénon par Polémon et par son maître, et par tous ceux de la même école; et généralement par tous ceux qui préfèrent la vertu à tout, mais qui ne laissent pas d'y ajouter quelque chose pour rendre le souverain bien plus accompli. Car si la vertu est digne de gloire, comme elle l'est en effet, puisqu'elle est au-dessus de tout plus qu'on ne peut dire, celui qui sera doué d'une vertu, et qui manquera des autres, pourra être heureux; mais on ne vous accordera pas pour cela qu'il n'y ait que la vertu que l'on doive mettre au nombre des biens. Et quant à ceux qui ne mettent point le souverain bien dans la vertu, ils ne conviendront peut-être pas qu'on puisse à bon droit se glorifier d'une vie qu'elle rend heureuse, quoiqu'ils ne laissent pas de se glorifier quelquefois de leurs voluptés : de sorte que vous prenez pour preuves des propositions, ou dont on ne convient

pas avec vous, ou dont vous ne pourriez tirer aucun avantage quand on en conviendrait.

CHAPITRE XVIII

La douleur est-elle un mal?

Ce que je croirais bien plus digne de la philosophie et de nous, en cherchant le souverain bien, ce serait de nous attacher à réformer, non pas des paroles, mais notre vie, notre conduite et nos sentiments. Car qui est celui que vos arguments courts et vifs, qui vous plaisent tant, peuvent faire changer d'opinion? On est attentif, et on meurt d'envie d'apprendre *pourquoi la douleur n'est point un mal;* que disent vos gens? Que la douleur est une chose dure[1], fâcheuse, haïssable, contraire à la nature et difficile à supporter; mais que, comme elle n'a en elle-même ni fraude, ni improbité, ni malice, ni rien de déshonnête, ce n'est point un mal. Si celui qui aura entendu cela ne se met pas à en rire, du moins il ne s'en retournera pas plus ferme qu'auparavant contre les attaques de la douleur. Et cependant vous soutenez qu'on ne peut avoir l'âme forte, si on croit que la douleur soit un mal.

Mais comment pourra-t-on l'avoir plus forte, tant qu'on croira que la douleur est une chose fâcheuse et presque insupportable? C'est la chose en soi, et non pas ce qu'on en dit, qui donne de la timidité. Vous ne laissez pas pourtant de dire qu'on ne peut pas changer une lettre de votre doctrine, sans la détruire tout entière. Trouvez-vous cependant que je n'en change qu'une lettre, ou que j'en change des pages tout entières? Mais quand vos Stoïciens auraient aussi bien observé l'ordre des choses que vous le dites, et que tout serait admirablement lié dans leur doctrine, à quoi tout cela sert-il, si le fondement en est vicieux?

Zénon s'est écarté de la nature dès l'entrée. Il est vrai qu'après avoir établi le souverain bien dans l'excellence de l'esprit, c'est-à-dire dans la vertu; et qu'après avoir dit qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête, et qu'il ne peut y avoir de vertu, si dans tout le reste des choses il y en a quelqu'une qui soit meilleure ou pire l'une que l'autre : il est vrai, dis-je, qu'il suit parfaitement bien ses principes dans les conclusions qu'il

1. « Une chose *dure*, » *asperum*, en grec τραχύ. V. Epictète, I, 5 : φαντασία τραχεῖα

en tire; mais ses conclusions sont si fausses, qu'il est impossible que les principes dont il les tire soient vrais.

Car, vous le savez, les dialecticiens nous apprennent que, si la conclusion d'un argument est fausse, il faut aussi que tout l'argument soit faux : et cette conséquence est reconnue par eux non-seulement pour si vraie, mais même pour si claire, qu'ils ne se sont pas mis en peine d'en prouver la vérité. Ils se sont contentés de dire : *Si cela est, ceci est aussi; or ceci n'est pas, ni cela par conséquent.* Ainsi, par vos conséquences on détruit vos prémisses. Quelles sont donc vos conséquences? Vous dites que *tous ceux qui ne sont pas sages sont également misérables;* que *tous les sages sont extrêmement heureux;* que *toutes les bonnes actions sont égales,* et que *tous les péchés sont égaux.* Tout cela d'abord paraît magnifique. Quand on l'examine de près, on n'y trouve plus rien. Le sens commun et la nature y répugnent; et la vérité même réclame en quelque façon contre l'égalité des choses entre lesquelles Zénon ne met nulle différenee.

CHAPITRE XIX

Les Stoïciens parlent autrement que tout le monde; ils pensent comme tout le monde.

Après cela votre petit Phénicien[1], homme adroit (car vous savez que tous les Cittiens, vos clients, sont originaires de Phénicie), voyant qu'il ne pouvait gagner sa cause, parce que la nature même y répugnait, commença à donner un nouveau tour à ses expressions : et premièrement il voulut bien que ces choses, que nous croyons des biens, fussent regardées comme étant propres et convenables à la nature; et il commença à reconnaître que le sage, c'est-à-dire l'homme souverainement heureux, serait encore plus à son aise, s'il avait aussi les choses que lui, Zénon, n'ose pas appeler biens, mais qu'il avoue être des convenances de la nature. Il suppose aussi que la condition de Platon, s'il n'avait pas été sage, n'aurait pas été la même que celle de Denys le Tyran; que la mort était ce qu'il y avait

1. *Tuus ille Pœnulus.* Cicéron appelle Zénon Phénicien, parce qu'il était de Cittium, petite ville de Chypre, ancienne colonie des Phéniciens; et en parlant de lui à Caton, il dit *votre Phénicien,* parce que Caton ayant le premier réduit l'île de Chypre en province, tous les habitants de cette île étaient regardés comme ses clients. Suivant l'usage d'alors, tous les peuples d'une province nouvellement acquise au peuple Romain étaient regardés comme sous la protection de ceux par le moyen de qui elle était devenue province romaine.

(*Note du traducteur.*)

de meilleur pour celui-ci, par le peu d'espérance qu'il donnait de pouvoir jamais devenir sage; et qu'il fallait au contraire que l'autre vécût à cause de celle qu'il en donnait. Il disait aussi que des péchés, les uns sont tolérables, les autres, non; parce que les uns transgressent une plus grande partie des devoirs de la vie, les autres, une moindre; qu'il y a des insensés qui ne peuvent jamais devenir sages, d'autres qui pourraient le devenir s'ils s'adonnaient à la sagesse.

En tout cela il parlait autrement que tout le monde, mais il pensait comme tout le monde : car il estimait autant ce qu'il refusait de mettre au nombre des biens, que ceux qui étaient d'un avis contraire. Qu'a-t-il donc prétendu en changeant les dénominations des choses? Encore si par là il avait fait rabattre de leur valeur, et s'il en avait fait moins de cas que les Péripatéticiens, il aurait montré qu'il ne se contentait pas de parler autrement qu'eux, mais qu'il pensait aussi autrement.

Quant à ce qui est du bonheur de la vie, à quoi tout se doit rapporter, comment en parlez-vous? Vous dites qu'il ne consiste pas dans la possession de tout ce que la nature désire, mais dans la seule vertu. Et comme, dans toute dispute, il s'agit ou de la chose qui fait le sujet de la question, ou du nom qu'on lui donne, la dispute tombe également sur l'un et sur l'autre, si l'on ignore la chose et qu'on se trompe sur la dénomination. Que si la dispute ne porte ni sur l'un ni sur l'autre, il faut alors avoir soin de se servir des termes les plus usités, les plus propres, et qui peuvent le mieux faire entendre ce qu'on veut dire. Mais si les anciens ne se sont point trompés sur les choses, peut-on douter qu'ils ne se soient servis d'expressions plus intelligibles?

CHAPITRE XX

Doctrine des Péripatéticiens, peu différente de celle des Stoïciens, sur les choses désirables et louables, sur les avantages et sur les biens.

Voyons donc leurs opinions, et puis nous examinerons ce qui regarde les termes. Ils disent que le désir vient à être excité dans l'âme, quand quelque chose lui paraît être *selon la nature*, et que tout ce qui est selon la nature est digne de quelque estime, à proportion de ce que chaque chose en mérite. Qu'entre les choses qui sont selon la nature, celles qui ne sont ni honnêtes ni louables n'excitent en aucune façon le désir que je viens de dire; que celles qui sont accompagnées de volupté

dans tous les animaux doivent aussi être accompagnées de raison dans l'homme. Mais que celles qui sont convenables sont honnêtes et belles et louables; et qu'enfin celles que nous appelons naturelles, venant à se joindre à celles qui sont honnêtes, achèvent de rendre la vie heureuse.

A l'égard des *avantages*, ceux qui les appellent des *biens* n'en font pas plus de cas que Zénon, qui ne veut pas les appeler de la sorte. Ils croient que ce qui est honnête et louable est infiniment au-dessus des avantages; que, s'il était question de choisir entre deux choses honnêtes, l'une jointe à la santé, l'autre jointe à la maladie, il n'y a nul doute que la nature elle-même nous porterait plutôt au choix de l'une que de l'autre; mais que le pouvoir de la vertu est tel, et qu'elle est tellement au-dessus de tout, que ni la crainte des supplices ni l'espoir des récompenses ne doivent jamais détourner de ce qu'on sait être juste; que, du reste, les choses les plus dures, les plus fâcheuses, et les plus contraires, peuvent être effacées par les avantages qu'on a reçus de la nature; que la santé, la beauté, l'agilité et la force du corps, les richesses, et le reste du même genre ne sont point des choses ni communes ni méprisables; mais qu'il faut comprendre que ce n'est ni des unes ni des autres que dépend principalement le bonheur ou le malheur de la vie : car que resterait-il à faire à la vertu? Pour conclusion, les choses que Zénon appelle estimables, acceptables et propres à la nature, les Péripatéticiens les appellent des biens; et ils appellent une vie heureuse celle qui joint à la vertu la plupart ou les plus considérables de ces mêmes biens. Zénon n'appelle bien que ce qui mérite par lui-même d'être désiré, et il dit qu'il n'y a de vie heureuse que celle que la seule vertu rend telle.

CHAPITRE XXI

Un discours des Platoniciens à Caton.

S'il n'est question ici que des choses, vous voyez, Caton, qu'il n'y a rien sur quoi nous ayons à disputer vous et moi : car nous pensons tous deux de même là-dessus, aux paroles près; et c'est ce que Zénon, ou n'a pas vu, ou n'a pas voulu voir, en s'éblouissant lui-même par la pompe et par la magnificence des termes. Que si, à les prendre dans leur véritable signification, il pensait effectivement ce qu'ils veulent dire, quelle différence y aurait-il entre lui et Pyrrhon, ou Ariston? Et s'il

n'était pas de leur sentiment, pourquoi affecter d'autres expressions que les Péripatéticiens, avec lesquels il était d'accord sur les choses?

Mais vous, si les Platoniciens et tous ceux de la même école revenaient parmi nous, et vous parlaient ainsi : « Lorsque nous avons entendu parler de vous, Caton, et que nous avons ouï dire que vous étiez extrêmement adonné à la philosophie, et que vous étiez en même temps un homme très-juste, un juge très-éclairé et très-équitable, un témoin au-dessus de tout reproche; nous avons été surpris de savoir que vous nous ayez préféré les Stoïciens, qui ne savent que ce que Zénon avait appris de Polémon, un des nôtres, touchant les vrais biens et les vrais maux, et qui d'abord attirent quelque admiration par les expressions dont ils se servent, mais qui n'excitent que de la risée, quand on vient à expliquer ce que leurs termes veulent dire. Si vous approuvez les mêmes choses que nous, pourquoi ne pas vous servir des expressions qui leur sont propres; et si l'autorité a quelque pouvoir sur vous, d'où vient qu'à nous tous, et à Platon lui-même, vous préférez je ne sais quel homme obscur, vous qui avez de quoi être le premier de la république, et qui auriez pu recevoir de nous d'excellentes instructions pour la bien administrer? Car nous avons eu soin de donner des enseignements et des préceptes pour toutes sortes de gouvernements; nous en avons marqué les différents genres, les établissements, les changements et les lois; nous sommes entrés dans le détail des constitutions et des coutumes des villes : et, quant à l'éloquence, en laquelle nous avons ouï dire que vous excelliez, et qui est d'un si grand ornement aux grands personnages, quel avantage n'auriez-vous point pu tirer de tout ce que nous avons écrit là-dessus? « S'ils vous tenaient donc ce langage, que pourriez-vous leur répondre?

Je vous prierais, me dit-il, de faire pour moi la réponse à ceux pour qui vous auriez fait la harangue, ou plutôt je vous demanderais un peu de temps pour y songer : si ce n'est qu'à présent j'aime beaucoup mieux vous entendre, et remettre à une autre fois à leur répondre; ce que je ferai, lorsque je vous répondrai à vous-même.

CHAPITRE XXII

Arguments des Stoïciens pour prouver l'égalité des fautes.

— Mais, Caton, repris-je, si vous vouliez leur répondre juste,

voici, je crois, ce que vous leur répondriez : que vous n'avez garde de ne pas estimer des hommes de tant de génie, et d'un si grand poids; mais que vous avez remarqué que, ce que les temps d'alors les avaient empêchés de bien connaître, les Stoïciens depuis l'avaient parfaitement démêlé; qu'ils avaient parlé avec bien plus de subtilité et de précision, et que leurs maximes étaient beaucoup plus graves et plus fermes; qu'ils avaient été les premiers à dire que la santé n'est pas à rechercher, mais qu'il est permis de la choisir, non pas véritablement comme un bien, mais comme étant digne de quelque sorte d'estime; quoiqu'au fond ceux qui l'appellent un bien n'en fissent pas plus de cas. Que vous n'avez pu souffrir qu'eux, étant encore dans la barbarie (comme nous disons des anciens Romains), crussent que, si un homme sage et vertueux était de plus en bonne santé, eût une bonne réputation, et fût riche, il mènerait une vie plus souhaitable et plus heureuse que celui qui, étant aussi vertueux que lui, serait comme l'Alcméon d'Ennius,

Banni, dans l'indigence, en proie à tous les maux[1].

Qu'en cela ils avaient parlé comme des gens encore peu éclairés, qui s'imaginaient que la vie du premier était plus désirable, plus avantageuse et plus heureuse; mais que les Stoïciens avaient pensé bien plus finement, en disant qu'elle n'est que préférable en cas de choix, non pas qu'elle soit au fond plus heureuse, mais parce qu'elle est plus convenable à la nature. Qu'ils avaient vu tout d'un coup que *tous ceux qui ne sont pas sages sont également misérables*, ce qui avait échappé à la connaissance des Anciens, qui s'imaginaient que des gens noircis de toutes sortes de crimes étaient dans une condition plus déplorable que ceux qui, menant d'ailleurs une vie irréprochable, n'auraient pas encore atteint une sagesse parfaite. Sur cela, Caton, vous avez allégué les comparaisons dont vos gens ont coutume de se servir et dans lesquelles rien ne cadre.

Qui ignore, dites-vous, que, de plusieurs gens qui sont dans

1. Alcméon était fils d'Amphiaraüs, qui, sachant qu'il devait mourir au siége de Thèbes, se cacha pour n'y pas aller : mais, ayant été découvert par Eriphile sa femme, corrompue, dit-on, par le présent d'un collier, il ne put se dispenser d'accompagner Polynice à cette expédition. Il fut si outré de la trahison de sa femme, qu'il recommanda à son fils de l'en venger après sa mort. Le fils, trop obéissant, tua sa mère : et ce que Cicéron rapporte ici, est ce qu'Ennius fait dire à Alcméon dans la tragédie ainsi intitulée, qu'Ennius avait traduite d'Euripide. (*Note du traducteur.*)

l'eau et qui veulent se sauver, ceux qui sont les plus proches du dessus de l'eau ne soient plus près de respirer que les autres? Comme cependant ils ne peuvent pas plus respirer que ceux qui sont au fond, et que cela ne leur sert de rien, de même il est inutile d'avoir fait quelque progrès dans la vertu; ceux qui n'y sont pas parvenus ne sont pas moins misérables que ceux qui en sont les plus éloignés. De plus, comme les petits chiens qui sont sur le point de voir sont encore aussi aveugles que ceux qui ne font que de naître; ainsi Platon, lorsqu'il ne voyait pas encore la sagesse, était aussi aveugle des yeux de l'esprit que Phalaris [1].

CHAPITRE XXIII

Réponse aux arguments stoïciens sur l'égalité des fautes.

Ces sortes de comparaisons-là, Caton, dans lesquelles le mal dont vous voulez vous tirer est toujours le même, jusqu'à ce que vous en soyez entièrement dehors, clochent toutes. Car celui qui est dans l'eau ne peut respirer qu'il n'en soit dehors; et les petits chiens, avant que de commencer à voir, sont aussi aveugles que s'ils devaient l'être toujours. Mais voici ce qui peut être comparé. Un homme a mal aux yeux, un autre a la fièvre; avec le temps ils se trouvent tous deux soulagés: l'un se porte chaque jour de mieux en mieux, l'autre voit plus clair de jour en jour. Il en est de même de ceux qui s'adonnent à la vertu; ils se corrigent de leurs vices, et ils se défont de leurs erreurs. A moins que vous ne prétendiez que Tibérius Gracchus, le père, qui ne songeait qu'à bien affermir la république, ne fût pas plus vertueux que son fils, qui ne travaillait qu'à la ruiner. Car assurément le père n'était pas encore parvenu à la parfaite sagesse: de qui l'aurait-il apprise? où, et quand? Mais il s'adonnait aux bonnes choses; et il avait fait beaucoup de progrès dans la vertu.

Comparons Drusus, votre aïeul, avec Caïus Gracchus, qui était son contemporain. Toutes les plaies que celui-ci faisait à la république, l'autre s'appliquait à les guérir. Et vous savez qu'il n'y a rien qui rende les hommes si misérables que l'impiété et le crime. Je veux donc que tous ceux qui ne sont pas

1. Phalaris, tyran d'Agrigente. Ce fut pour seconder sa fureur que Pérille, fameux artisan, inventa un taureau d'airain dans lequel il faisait enfermer, pour le plus léger motif, des malheureux qui mouraient au milieu des plus grandes souffrances par l'ardeur du feu qu'on allumait dessous. (*Note du traducteur.*)

sages soient misérables, comme ils le sont en effet; cependant celui qui n'est pas encore sage, et qui travaille au salut de la patrie, ne peut pas être aussi misérable que celui qui cherche à la détruire. Il y a donc de la diminution dans le vice, à mesure qu'on fait du progrès dans la vertu.

Vos gens cependant admettent bien du progrès dans la vertu; de la diminution dans le vice et dans la misère, non; mais l'argument dont ils se servent pour prouver leur opinion, est curieux. Si une chose parfaite, disent-ils, peut recevoir de l'augmentation, celle qui lui est opposée en peut recevoir aussi; or la vertu, étant une chose parfaite, ne peut recevoir d'augmentation : donc le vice qui lui est opposé n'en peut pas non plus recevoir. Est-ce donc ainsi que par des propositions claires et évidentes on en éclaircit de douteuses; ou que, par des propositions douteuses, on prend plaisir à obscurcir celles qui sont évidentes? Ce qui est clair et évident pour tout le monde, c'est qu'il y a des vices plus grands les uns que les autres; ce qu'il y a de douteux, c'est qu'on ne puisse rien ajouter à ce que vous appelez le souverain bien : ainsi, au lieu d'éclaircir ce qui est douteux par ce qui est évident, vous vous efforcez d'embarrasser par des choses douteuses, celles qui sont les plus évidentes.

Mais je vous embarrasserai vous-même par une semblable manière d'argumenter. Vous dites que tous les vices sont égaux, et qu'on n'y peut rien ajouter, parce qu'on ne peut rien ajouter au souverain bien, que vous établissez uniquement dans la vertu, qui leur est contraire : et moi, je dis qu'il est évident que tous les vices ne sont pas égaux; et que par conséquent il faut que vous changiez de souverain bien. Car, lorsqu'une conséquence est visiblement fausse, il faut de toute nécessité que la proposition sur laquelle elle est fondée le soit aussi.

CHAPITRE XXIV

Supprimer toute différence réelle de valeur entre les choses, c'est supprimer la possibilité du devoir.

Mais quelle est, à votre avis, la cause de tous les embarras où Zénon se jette? L'ostentation et la gloire d'établir un souverain bien. Car, en établissant qu'il n'y en a point d'autre que ce qui est honnête, dès lors il faut abandonner le soin de sa santé, celui de sa famille, celui de la république, et celui de toutes sortes d'affaires. Il faut enfin, comme Chrysippe l'a fort bien

remarqué contre Ariston, renoncer à tous les devoirs de la vie, et renoncer même à ce qui est honnête, en quoi vous faites tout consister. C'est de cette source que sont venues, comme dit Attius, ces façons de parler ambiguës, qui embarrassent tout.

Car où la sagesse pourrait-elle mettre le pied, si tous les devoirs de la vie étaient retranchés : et peut-il y en avoir, dès qu'il n'y a plus de choix à faire sur rien, et qu'il n'y a nulle différence entre une chose et une autre ? Ce que disent vos Stoïciens là-dessus est même encore pire que ce que dit Ariston ; au moins ce qu'il dit est simple, il y a plus d'art dans ce que disent vos gens. Demandez-lui si la privation de la douleur, les richesses et la santé sont des biens, il vous dira que non. Et ce qui est contraire à cela, est-ce un mal ? Nullement. Interrogez ensuite Zénon là-dessus, il vous répondra de même. Demandez-leur ensuite à tous deux comment il faudra se conduire dans la vie, si nous croyons qu'il n'importe pas que nous soyons malades ou en santé ; que nous soyons accablés de douleur, ou que nous n'en ayons point ; et que nous ayons ou non de quoi nous défendre du froid et de la faim ? Vous vivrez admirablement bien, dira Ariston, vous n'aurez qu'à faire tout ce qui vous viendra dans l'esprit : par là vous ne vous inquiéterez de rien, et vous n'aurez jamais rien à désirer ni à craindre.

CHAPITRE XXV

La terminologie stoïcienne.

Que dira Zénon ? Que ce sont là des erreurs monstrueuses, et qu'on ne peut pas vivre de la sorte : mais qu'entre ce qui est honnête et ce qui est honteux, il y a une si grande différence, qu'on ne peut pas se l'imaginer ; qu'entre tout le reste il n'y en a aucune. Ce n'est pas tout : écoutez le surplus, et empêchez-vous de rire, si vous pouvez. De tant de choses pourtant entre lesquelles il n'y a aucune différence, il y en a quelques-unes à pouvoir choisir, d'autres à devoir rejeter, et d'autres à négliger entièrement. Mais vous venez de dire qu'il n'y a aucune différence entre les unes ni les autres. Je vous le redis encore, mais cela s'entend par rapport au vice et à la vertu. Eh ! je vous prie, l'ignorons-nous ! Mais écoutons encore. La santé, les richesses et la privation de la douleur, je ne les appelle pas des biens ; je les appelle seulement des choses préférables ou à préférer : et l'indigence, la maladie et la douleur, je ne

les appelle pas non plus des maux, mais des choses à rejeter. C'est pourquoi je ne dis pas que je recherche les unes, mais que je les choisis; ni que je les désire, mais que je les accepte. Je ne dis pas non plus que je fuis les autres qui leur sont contraires, je dis seulement que je les écarte en quelque façon. Que disent Aristote et tous les autres élèves de Platon? Qu'ils appellent biens tout ce qui est selon la nature, qu'ils appellent maux tout ce qui y est contraire.

Vous voyez donc que votre Zénon parle comme Ariston, quoiqu'il ne pense pas comme lui; et qu'il pense comme Aristote, et comme tous les Péripatéticiens, quoiqu'il parle tout autrement qu'eux. Mais puisque nos sentiments sont les mêmes, pourquoi ne parlons-nous pas le même langage? Qu'il m'apprenne au moins en quoi je serai plus disposé à mépriser les richesses, en ne les mettant qu'au rang des choses à préférer, qu'en les mettant au rang des biens; et comment je serai plus ferme contre la douleur, en disant que c'est une chose fâcheuse, difficile à supporter, et contraire à la nature, qu'en disant que c'est un mal.

Pison, notre ami [1], disait plaisamment, en parlant aux Stoïciens : Vous niez que les richesses soient un bien; vous dites que ce ne sont que des *choses préférables*, à quoi bon cela? Les hommes en deviennent-ils moins avares? Que si nous voulons ne regarder que les mots, premièrement *préférable* est un plus grand mot que *bien*. Qu'est-ce que cela fait à la chose, direz-vous? Cela n'y fait rien, je le veux, mais c'est du moins un terme plus emphatique. Pour le mot *bien*, je ne sais pas trop d'où il a pris sa dénomination; mais *préférable*, qui marque préférence sur d'autres choses, me semble un terme bien fort. Il disait donc que Zénon, en mettant les richesses parmi les choses à préférer, les traite plus avantageusement que ne fait Aristote, en avouant que c'est un bien, mais non pas un grand bien; un bien qui ne mérite pas d'être fort recherché, et qui n'est qu'à mépriser en comparaison de ce qui est juste et honnête. Enfin, en parlant de toutes les nouvelles dénominations des Stoïciens, il disait que les noms que Zénon donne aux choses qu'il dit n'être pas des biens, et les noms qu'il donne à celles qu'il dit n'être pas des maux, sont plus agréables, et moins fâcheux que ceux que nous leur donnons.

1. Le Pison dont il est ici parlé est le même que Cicéron introduit dans le cinquième Livre du *De finibus*, et auquel il fait exposer l'opinion des Académiciens et des Péripatéticiens sur les vrais biens et les vrais maux.

CHAPITRE XXVI

Discussion nouvelle sur l'égalité des fautes.

C'est ainsi que parlait Pison, cet homme de bien qui, comme vous savez, vous est fort attaché. Je n'ai plus qu'un mot à ajouter, et j'achève : car il serait trop long de répondre à tout ce que vous avez dit. C'est de ce même jeu de paroles que vous viennent vos royaumes, vos commandements, vos richesses, et tant de choses enfin, que tout ce qu'il y a dans le monde appartient, selon vous, au Sage. De plus, il n'y a que lui de beau, de libre, et de citoyen, à ce que vous dites. Tous les autres hommes sont fous; et même vous les appelez des insensés. Voilà ce que vos gens nomment des paradoxes. Nommons-les, si vous voulez, des choses admirables. Qu'ont-elles pourtant de si merveilleux quand on les regarde de près? Je m'en vais voir avec vous ce que vous entendez par chaque mot, et nous n'aurons pas la moindre dispute ensemble. Vous dites que tous les péchés sont égaux. Je ne plaisanterai pas maintenant là-dessus, comme lorsque je plaidais contre vous pour Muréna, que vous accusiez. Je parlais alors devant des ignorants: il fallait aussi donner quelque chose à la multitude. A présent il faut parler d'une manière plus précise.

Tous les péchés sont égaux. Comment cela? C'est, dites-vous, qu'il n'y a rien de plus honnête que ce qui est honnête, ni rien de plus honteux que ce qui est honteux. Ce n'est pas là une chose sans contestation ; mais continuez, et faites-nous voir par quels arguments vous démontrez que tous les péchés sont égaux. Si dans un instrument de musique, dit Zénon, toutes les cordes sont si mal montées qu'on n'en puisse tirer d'harmonie, toutes sont mal d'accord également. Il en est de même des péchés : comme tous sont opposés à la vertu, tous y sont également opposés, et partant ils sont tous égaux. C'est se jouer de l'ambiguïté des paroles. Je veux que toutes les cordes d'un instrument soient mal d'accord, il ne s'ensuit pas que toutes soient également mal d'accord. Ainsi votre comparaison ne sert de rien. Car, encore que toutes les avarices soient également des avarices, il ne s'ensuit pas pour cela que toutes soient égales entre elles.

Mais voici une autre de vos comparaisons. Comme un pilote qui fait périr un vaisseau pèche, dites-vous, également contre son art, soit que le vaisseau soit chargé de paille, soit que le

vaisseau soit chargé d'or; de même celui qui maltraite son esclave sans sujet, pèche tout autant que celui qui outrage son père. A cela on répond que, quant à l'art de naviguer, c'est la même chose qu'un navire soit chargé d'or ou de paille; mais que tout le monde sait et doit savoir combien il y a de disproportion entre un père et un esclave; et qu'ainsi ce qui est indifférent entre l'or ou la paille, par rapport à l'art de gouverner un vaisseau, est très-dissemblable entre un père et un esclave, par rapport aux devoirs de la vie. Supposé pourtant que la négligence du pilote ait fait périr le vaisseau, la faute est plus grande, si le vaisseau est chargé d'or, que s'il est chargé de paille, n'y ayant point d'art qui ne demande dans ceux qui le professent une certaine prudence et une plus grande attention, suivant les choses dont il s'agit : de sorte que même, eu égard à la différence de la charge du vaisseau, la faute n'est pas égale.

CHAPITRE XXVII

Conclusion.

Ils insistent pourtant, et ne se rebutent point. Comme toutes les fautes, disent-ils, viennent d'imbécillité et de légèreté, et que ces défauts-là sont égaux dans tous ceux qui ne sont pas sages, il faut nécessairement que toutes les fautes qu'ils commettent soient égales. Comme si l'on demeurait d'accord avec eux que tous les vices sont égaux dans tous les fous, et que Lucius Tubulus ait été aussi faible et aussi frivole que Publius Scévola, qui le fit condamner; ou comme s'il n'y avait aucune différence à faire entre les choses dans lesquelles on manque; et que les fautes ne fussent pas plus ou moins grandes, suivant que les choses en quoi l'on pèche sont plus ou moins considérables.

C'est pourquoi, car il est temps de finir, il me semble que vos Stoïciens ont principalement tort en ce qu'ils veulent qu'on leur accorde deux propositions toutes contraires. Car qu'y a-t-il de plus opposé que de soutenir qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête, et de dire, en même temps, que le désir des choses convenables à la vie a sa source dans la nature ? Ainsi, en voulant retenir les termes de la première proposition, ils tombent dans l'inconvénient d'Ariston. Dès qu'ils le veulent éviter, ils soutiennent en effet les mêmes choses qu'Aristote; mais, attachés à leurs termes, ils n'en veulent pas démordre; et pour ne se les pas laisser arracher de la bouche, ils en de-

viennent plus hérissés, plus austères et plus farouches dans leurs discours et dans leurs mœurs.

Aussi Panétius ne pouvant s'accommoder de leurs manières sauvages, ni approuver la dureté de leurs sentiments et la sécheresse de leurs discours épineux, était bien plus modéré qu'eux dans ses opinions, et bien plus clair et plus intelligible dans tout ce qu'il disait : nous voyons même par ses écrits qu'il avait toujours dans la bouche Platon, Aristote, Xénocrate, Théophraste et Dicéarque, auxquels je crois que vous devriez vous attacher.

Mais, parce qu'il se fait tard et qu'il faut que je retourne chez moi, en voilà assez pour à présent. Une autre fois, et le plus souvent que nous pourrons, nous nous entretiendrons là-dessus.

— Pour moi, très-volontiers, dit Caton ; car que pourrions-nous faire de mieux? Mais je vous demande une chose, c'est que je puisse vous réfuter à mon tour. Souvenez-vous cependant que vous approuvez tout de nos Stoïciens, hormis les termes dont ils se servent; mais que, de vos gens, je n'en approuve quoi que ce soit.

— C'est une pierre, lui dis-je, que vous me jetez dans mon chemin ; mais nous nous reverrons : et là-dessus nous nous séparâmes.

CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, livre IV.
(Traduction Desmarais.)

UN PARADOXE STOICIEN

RÉFUTÉ PAR HORACE.

Ces philosophes, qui ont décidé que toutes les fautes étaient à peu près égales, sont fort en peine quand on remonte à la vérité: ils se trouvent en opposition avec le bon sens, avec la morale, même avec l'intérêt, base presque partout de la justice et de l'équité.

Quand les hommes, troupeau muet encore et hideux, sortirent de la terre naissante pour ramper à sa surface, ils se servirent de leurs ongles et de leurs poings, puis de bâtons, et enfin des armes qu'avait fabriquées leur expérience, pour se disputer du gland et des tannières; enfin leur voix trouva des sons et des mots pour rendre leurs pensées. Alors cessa la guerre, alors s'élevèrent des remparts, et les lois vinrent punir

le vol, le brigandage et l'adultère; car, avant Hélène, la possession d'une femelle avait excité déjà de sanglants combats : mais ils périrent d'une mort obscure, ces ravisseurs d'une proie disputée, qu'immolait un plus robuste adversaire, comme le taureau terrasse son rival au milieu du troupeau. La crainte de l'injustice a fait les lois; tu seras contraint de l'avouer, si tu veux remonter jusqu'à l'origine des choses et dérouler les annales du monde.

Non, la nature ne peut séparer le juste de l'injuste, comme elle distingue le plaisir de la douleur, ce que nous devons désirer de ce qu'il nous faut fuir. Non, jamais la raison ne persuadera que le crime soit égal de briser sur leur tige les choux naissants d'un voisin, ou de porter la nuit, sur les statues des dieux, une main sacrilége. Il faut une règle pour égaler le châtiment au crime, et ne pas déchirer sous le fouet celui qui ne mérite qu'un coup de lanière. Car je ne crains pas que la férule remplace une punition plus sévère, puisque tu mets sur la même ligne le larcin et le brigandage, puisque tu annonces que vices et défauts tomberaient indifféremment sous la serpe, si jamais les mortels te confiaient le souverain pouvoir. Mais si le sage est riche, s'il est cordonnier habile, si seul il est beau, s'il est roi, pourquoi demander ce que tu possèdes? « Quoi! ne connaissez-vous pas, dis-tu, l'opinion de Chrysippe, le maître : le sage n'a jamais fait ni brodequins ni sandales, et pourtant le sage est cordonnier. » Comment? Comme Hermogène, qui, quand même il se tait, n'en est pas moins un chanteur excellent; comme le subtil Alfenus, qui, après avoir abandonné ses outils et fermé sa boutique, était toujours barbier : ainsi le sage seul excelle dans tous les arts, le sage est roi. Mais, roi des rois, les enfants vous tirent la barbe; et, si votre bâton n'écarte ces espiègles, leur foule vous étouffe, malgré les cris qui fatiguent votre poitrine. Pour abréger, tandis que votre majesté, sans autre cortége que l'insipide Crispinus, va se baigner pour un quart d'as, des amis indulgents me pardonneront les fautes échappées à ma faiblesse; je supporterai à mon tour leurs défauts; et dans mon obscurité, je vivrai plus heureux que toi sur ton trône.

HORACE, *Satires*, l. I. (Trad. Panckoucke.)

EXTRAITS DE SÉNÈQUE

I.

Le souverain bien est dans la vertu.

Je ne fais pas du sage un homme à part; je n'écarte pas la douleur de lui, comme d'un rocher inaccessible à toute sensation. Je ne perds pas de vue qu'il est composé de deux substances : l'une irraisonnable, qui sent les morsures, les brûlures, la douleur; l'autre raisonnable, que rien ne peut ébranler dans ses opinions, effrayer ni vaincre. C'est dans cette dernière que réside le souverain bien : autant l'âme est incertaine et flottante quand il est incomplet, autant elle est immobile et fixe quand on en jouit dans toute sa plénitude. Voilà pourquoi l'homme qui ne fait encore que s'essayer à la sagesse et à la vertu, quelque près qu'il se trouve du bonheur parfait, s'il ne le possède pas entièrement, s'arrête parfois, chancelle dans sa volonté : il n'a pas franchi toutes les incertitudes; il est encore sur un terrain glissant. Mais l'homme heureux, et dont la vertu est accomplie, n'est jamais plus content de lui que quand il est fortement éprouvé; il supporte et embrasse même le mal que les autres redoutent, quand ce mal est le prix d'une conduite honorable; il aime mieux qu'on dise qu'il est homme de bien que de dire qu'il est heureux.

J'arrive maintenant à l'objet auquel m'appelle votre impatience. Comme notre vertu ne saurait s'affranchir des lois de la nature, on verra le sage frémir, souffrir, pâlir; car ce sont toutes sensations auxquelles le corps est sujet. Quel est donc le point où commence le malheur? où ces accidents deviennent un mal véritable? C'est du moment qu'ils affaiblissent l'âme, qu'ils l'amènent à l'aveu de sa servitude, qu'ils la font repentir d'être ce qu'elle est. Sans doute, le sage sait vaincre la fortune par sa vertu; mais on a vu des hommes faisant profession de sagesse s'épouvanter des menaces les plus légères. Ici, le tort est de notre côté : ce qui n'appartient qu'au sage, nous l'exigeons d'un commençant. Je me prêche cette vertu dont je fais l'éloge, mais je n'y suis point encore converti; du reste, quand j'y serais converti, je n'aurais pas un courage assez exercé, assez décidé pour affronter tous les hasards. De même

que la laine prend certaines couleurs du premier coup, et ne s'imbibe de certaines autres qu'après des macérations et des coctions répétées; de même il est des enseignements que notre esprit retient tout d'abord; — mais si elle n'est pas descendue profondément dans notre âme, si elle n'y a pas séjourné longtemps, si elle ne l'a pas, je ne dis pas colorée, mais fortement teinte, la sagesse alors est loin de tenir tout ce qu'elle avait promis. Il ne faut qu'un instant et quelques mots pour enseigner que « la vertu est l'unique bien, qu'il n'y a pas de bien possible sans vertu, et que la vertu réside dans la partie la plus noble de notre être, c'est-à-dire, dans la substance raisonnable. » En quoi consistera cette vertu? En un discernement juste et certain qui donne le mouvement à l'âme, et qui réduit à leur juste valeur les illusions qui nous agitent d'ordinaire. L'un des attributs de ce discernement sera de regarder comme des biens, et comme égales entre elles, toutes les actions qui ont le caractère de la vertu. Les biens corporels sont des biens pour le corps, sans contredit; mais ils ne sont pas des biens de tout point[1]. Sans doute ils auront quelque prix, mais ils manqueront de dignité; aussi seront-ils fort inégaux entre eux, les uns étant plus grands, les autres plus petits. Même parmi les hommes qui visent à la sagesse, il existe de notables différences, nous devons l'avouer : les uns sont si avancés qu'ils osent déjà lever les yeux pour regarder la fortune, mais non pas fixement, car ils seraient éblouis de son éclat; d'autres sont de force à pouvoir la regarder en face, s'ils sont arrivés au sommet de la perfection, et sûrs d'eux-mêmes. Chanceler, reculer et avancer alternativement, parfois même succomber, voilà le sort de l'imperfection. Or, on reculera, si l'on ne persiste à marcher, à redoubler d'efforts : si un instant le zèle et les bonnes résolutions faiblissent, c'en est fait, il faut rétrograder. On ne retrouve jamais ses progrès où on les avait laissés.

SÉNÈQUE, *lettre* LXXI.

II.

La philosophie seule nous arrache à l'enfance.

Votre joie fut bien grande, vous n'avez pu l'oublier, le jour où, quittant la prétexte pour la toge virile, vous fûtes conduit en cérémonie dans le Forum; que sera-ce lorsque, enfin re-

1. Sénèque ici semble faire une concession qu'Epictète eût refusée.

venu des erreurs de la jeunesse, la philosophie vous inscrira au rang des hommes? La jeunesse a fui loin de nous; mais, ce qui est plus triste encore, son esprit nous est resté, et, ce qu'il y a de plus déplorable, c'est qu'avec l'air imposant de la vieillesse nous avons les défauts de la jeunesse, je dirai plus, les défauts de l'enfance. La première a des craintes frivoles; l'autre, des craintes chimériques : ces craintes, nous les avons toutes les deux. Encore un pas, et vous comprendrez que certains accidents sont d'autant moins à craindre, qu'ils sont plus redoutés. Un mal n'est pas grand, quand il est le dernier de tous. La mort s'avance : elle serait à craindre, si elle pouvait s'attacher à vous; mais elle doit ou ne vous pas atteindre, ou vous dépasser.

(*Lettre* IV.)

III.

Ne rien désirer pour ne rien craindre.

J'ai trouvé chez un des nôtres, chez Hécaton, que l'extinction des désirs est un remède contre la crainte même : « Cessez d'espérer, dit-il, et vous cesserez de craindre. » Quel rapport, direz-vous, entre deux sentiments si différents? Oui, mon cher Lucilius, tout opposés qu'ils paraissent, ils se tiennent cependant : la même chaîne n'unit pas plus étroitement le soldat au prisonnier, que ces passions si contraires ne sont liées entre elles. La crainte suit l'espérance. Rien d'étonnant à cela : toutes deux naissent de l'irrésolution, du trouble où nous jette l'avenir. Mais, en voici la principale cause : au lieu de s'accommoder au présent, on égare ses pensées dans le lointain. Ainsi, la prévoyance, le plus grand bien de l'homme, devient pour lui un fléau. La bête fuit à la vue du danger; il passe, et sa sécurité renaît. Mais nous, nous sommes victimes et de l'avenir et du passé. Nos facultés si nombreuses se tournent contre nous; la mémoire réveille en nous les angoisses de la crainte; la prévoyance les anticipe. Le présent ne suffit pas à nos malheurs.

(*Lettre* V.)

IV.

De la véritable amitié.

Je le sens, Lucilius, je me réforme, ou plutôt je me transforme; non que j'ose garantir ou me flatter qu'il n'y a plus

rien à changer en moi. Combien, au contraire, me reste-t-il encore à rectifier, à réduire, à élever! C'est du moins une preuve d'amendement que de reconnaître ses défauts. On félicite certains malades de sentir leur mal. Que ne puis-je étendre à vous cette révolution subite! alors, notre liaison m'inspirerait plus de confiance : j'y verrais cette véritable amitié que ni la crainte, ni l'espérance, ni l'intérêt ne peuvent rompre; cette amitié qui fait que l'on meurt avec elle et pour elle. Que d'hommes ont trouvé des amis et pas d'amitié! Ce malheur n'est plus à craindre, dès qu'un égal amour de la vertu porte deux cœurs à s'unir. Et pourquoi? c'est qu'ils savent qu'entre eux tout est commun, mais surtout le malheur. Vous ne pouvez concevoir combien chaque jour ajoute à mes progrès.

Envoyez-moi donc, me dites-vous, ce remède pour vous si efficace. — Oui, je brûle de le verser tout entier dans votre âme; si je me réjouis d'apprendre, c'est dans l'espoir d'enseigner; la plus belle, la plus utile découverte ne me plairait pas, si je ne la pouvais communiquer. Si l'on me donnait la sagesse à condition de la renfermer en moi-même, et de ne pas la répandre, je la refuserais. Point de possession agréable, si elle n'est partagée. Je vous enverrai donc les livres mêmes, et, pour vous épargner l'embarras de chercher çà et là les passages qui doivent vous servir, des notes de ma main vous conduiront sur-le-champ aux endroits que j'approuve et que j'admire; mais les conversations et le commerce de votre ami vous en apprendront plus que les livres. Il faut voir par soi-même : les hommes s'en rapportent plus à leurs yeux qu'à leurs oreilles; la voie des préceptes est longue; courte et facile, celle des exemples. Cléanthe n'eût pas fait revivre Zénon, s'il n'avait fait que l'entendre; il fut témoin de sa vie; il pénétra dans son intérieur; il étudia sa conduite, pour la comparer à sa doctrine. Platon, Aristote et tous ces philosophes qui devaient suivre des routes si opposées, profitèrent plus des exemples de Socrate que de ses leçons. Métrodore, Hermarque, Polyénus, ces illustres sages, durent moins aux préceptes d'Épicure, qu'à son intimité. Mais, si je vous réclame, ce n'est pas seulement pour votre intérêt, c'est aussi pour le mien : nous nous rendrons utiles l'un à l'autre. Pour vous payer ma taxe journalière, voici en attendant ce qui m'a plu aujourd'hui dans Hécaton : « Vous voulez savoir quels sont mes progrès? je commence à être l'ami de moi-même. » Il a fait un grand pas; il ne sera jamais seul. Croyez-m'en, l'ami de soi-même est l'ami de tous les hommes. (*Lettre* VI.)

V.

Il faut s'éloigner de la foule.

Que dois-je le plus éviter? me dites-vous. — La foule. En effet, il y aurait encore du danger à vous y exposer. Pour moi du moins, j'avoue ma faiblesse. Je n'en rapporte jamais les mœurs que j'y ai portées : j'avais établi un ordre, il est renversé; chassé un vice, il revient. Certains convalescents, épuisés par de longues souffrances, ne peuvent sortir sans éprouver de malaise : tel est notre état, à nous dont l'âme relève d'une longue maladie. Le grand monde nous est contraire. A notre insu, nous en rapportons le goût, l'empreinte, le vernis de quelque vice, et le péril augmente en raison de la multitude. Mais rien d'aussi nuisible aux bonnes mœurs que l'oisiveté d'un spectacle; c'est alors qu'à la suite du plaisir, les vices se glissent plus aisément. Me comprenez-vous bien? j'en reviens plus avare, plus ambitieux, plus débauché; ajoutez plus cruel et plus inhumain, pour m'être mêlé aux hommes. Le hasard m'a conduit au spectacle de midi; je m'attendais à des jeux, à des facéties, à quelque divertissement fait pour délasser de la vue du sang humain. Je me trompais : la pitié présidait aux combats précédents; maintenant plus de bagatelles : on veut l'homicide pur. Rien ne couvre le gladiateur, tout son corps est exposé aux dangers; chaque coup fait sa blessure. Aussi préfère-t-on ce spectacle aux combats ordinaires ou de faveur. Eh! que de raisons de le préférer! Point de casque, point de bouclier, point d'obstacle au fer. A quoi bon ces armures? cet art de l'escrime? à rien, qu'à retarder la mort. Le matin, l'homme est exposé aux lions et aux ours; à midi, aux spectateurs. Il vient de tuer, il va l'être; et le vainqueur est réservé pour un autre massacre. Le sort de tous les combattants est la mort; le fer et le feu en sont l'instrument. Tels sont les intermèdes de l'arène. Un homme a-t-il volé, qu'on le pende! a-t-il tué, qu'on le tue! Mais vous, malheureux spectateur, qu'avez-vous fait pour subir cet horrible tableau, ces cris? « Tue, brûle, frappe. Pourquoi tant hésiter à fondre sur le fer? tant de circonspection à tuer? tant de mauvaise grâce à mourir? » Le bâton les pousse contre le fer; ils se jettent le sein nu au-devant de blessures réciproques. « Le spectacle est interrompu! que, dans l'entr'acte, des hommes s'égorgent; cela fait toujours passer le temps. »

Peuple insensé, ne comprends-tu donc pas que les mauvais exemples retombent sur celui qui les donne? Rends grâces aux dieux : il ne peut apprendre la cruauté, celui à qui tu l'enseignes! Oui, il faut éloigner de la foule une âme tendre et encore mal affermie dans le bien; on passe aisément à l'avis du plus grand nombre. Socrate, Caton, Lélius, pour ébranler vos vertus il eût suffi peut-être de l'influence d'une multitude corrompue; et nous, occupés encore à régler notre âme, nous résisterions au choc du vice soutenu par la foule! Un seul exemple de luxe ou d'avarice fait beaucoup de mal; le commerce d'un voluptueux nous énerve et nous amollit; le voisinage d'un riche irrite notre cupidité; la compagnie d'un méchant ternit l'âme la plus pure : quels périls ne courront pas vos mœurs, attaquées par tout un peuple! vous serez réduit à l'imiter ou à le haïr. Mais fuyez ces deux excès, d'imiter les méchants, parce que c'est le plus grand nombre; de haïr le plus grand nombre, parce qu'il ne vous ressemble pas. Retirez-vous en vous-même autant que vous le pourrez; attachez-vous à ceux qui peuvent vous rendre meilleur; accueillez ceux qu'à votre tour vous pourrez rendre meilleurs. Réciprocité de services : l'on apprend en enseignant. Ainsi, le vain désir de faire briller vos talents ne doit pas vous attirer devant les assemblées pour lire ou disserter. Je vous le permettrais, si ce peuple avait l'âme à la hauteur de la vôtre. Mais personne ne vous entendrait, qu'un ou deux auditeurs peut-être : encore vous faudrait-il les former et les élever jusqu'à vous comprendre. — Eh! me direz-vous, pour qui donc ai-je tant appris? — Rassurez-vous, votre peine n'est pas perdue : vous avez appris pour vous.

Mais je ne veux pas avoir appris pour moi seul aujourd'hui. Je vais donc vous faire part de trois mots remarquables que j'ai rencontrés et qui roulent à peu près sur le même sujet. Le premier m'acquittera, les deux autres seront en avance. « Pour moi, dit Démocrite, un seul est tous, et tous ne font qu'un. » J'approuve encore cette réponse, quel qu'en soit l'auteur, car on ne sait à qui l'attribuer : « Pourquoi, lui disait-on, tant soigner un ouvrage que bien peu d'hommes sauront comprendre? Je veux, dit-il, peu de lecteurs, un seul, pas un. » Non moins remarquable est ce troisième mot d'Épicure. Dans une lettre à l'un des compagnons de ses études : « Ceci, dit-il, est pour vous et non pour la multitude; nous sommes l'un pour l'autre un assez grand théâtre. » Pénétrez-vous de ces paroles, mon

cher Lucilius, et vous mépriserez le plaisir d'être applaudi par la multitude. La foule vous loue? Le beau mérite, qu'un mérite senti par la foule! Votre mérite, c'est en vous-même qu'on doit le chercher.

(*Lettre* VII.)

VI.

A quoi le sage doit employer ses soins.

« Vous m'ordonnez, dites-vous, d'éviter la foule, de rester à l'écart, de me contenter du témoignage de ma conscience. Mais que deviennent vos préceptes qui prescrivent de mourir en action? » — Eh quoi! suis-je donc oisif, à votre avis? Le but de ma retraite, de mon isolement volontaire, c'est de pouvoir être utile à plus de monde. Aucun de mes jours ne s'écoule dans le repos; je consacre au travail une partie de mes nuits; je ne m'abandonne pas au sommeil, j'y succombe; j'attache opiniâtrement sur l'ouvrage mes yeux fatigués et presque éteints. Je me suis éloigné des hommes; j'ai renoncé même aux affaires, à commencer par les miennes. Je suis à celles de la postérité. Je cherche à la servir par mes écrits; c'est pour elle que je consigne dans mes ouvrages de salutaires avertissements : utiles recettes dont j'ai éprouvé l'efficacité sur mes plaies; car, sans être entièrement guéries, elles ont cessé de s'étendre. Le droit chemin que j'ai connu si tard, las de m'égarer, je le montre aux autres, et leur crie : « Fuyez tout ce qui séduit le vulgaire, tous les dons du hasard; à l'aspect d'un bien fortuit, arrêtez-vous avec crainte et défiance. Les poissons et le gibier sont comme vous trompés par un appât. Des présents de la fortune! dites plutôt des embûches. Voulez-vous mener une vie tranquille : évitez, le plus que vous pourrez, ces bienfaits captieux; sans quoi, erreur funeste! nous croyons prendre et nous sommes pris. Cette prospérité vous mène au précipice; c'est la fin de votre élévation, c'est une chute. D'ailleurs, une fois entraîné par le torrent de la fortune, il est impossible de s'arrêter. Il faut faire tête ou s'enfuir; car la fortune ne renverse pas seulement, elle précipite, elle écrase. Voici donc le régime à suivre, le plus sage et le plus salutaire : c'est de n'avoir pour votre corps que les soins que réclame votre santé; traitez-le durement, de peur qu'il ne se révolte contre l'esprit; ne lui donnez des aliments que pour apaiser sa faim, des breuvages que pour éteindre sa soif, des vêtements que pour le ga-

rantir du froid, une maison que pour le préserver d'atteintes nuisibles. Que cette maison soit de simple gazon ou d'un marbre étranger aux diverses couleurs, qu'importe? sachez que le chaume abrite aussi bien que l'or. Méprisez tout ce faste qu'une recherche pénible et frivole veut imposer comme un ornement et un honneur. Songez-y bien, en vous il n'y a rien d'admirable que l'âme. Est-elle grande, tout lui paraîtra petit! »

(*Lettre* VIII.)

VII.

Les esclaves.

Celui-là est un fou, qui, faisant marché pour un cheval, n'en regarde que la housse et le frein, sans songer à la bête; mais plus fou encore est celui qui juge un homme sur son habit, ou bien sur sa condition, qui est encore pour nous une espèce d'habit. Il est esclave; mais peut-être son âme est libre. Il est esclave; doit-on lui en faire un crime? Eh! qui ne l'est pas? esclave de la débauche, esclave de l'avarice, esclave de l'ambition : tous du moins esclaves de la peur! Je vois ce consulaire asservi à une vieille femme, ce riche à une servante, des jeunes gens de la première qualité à des comédiennes. Il n'est pas de servitude plus honteuse que la servitude volontaire. Que les dédains de ces hommes ne vous empêchent donc pas de vous dérider avec vos esclaves, et d'exercer votre autorité sans orgueil. Faites-vous respecter plutôt que craindre.

On va m'accuser d'arborer pour les esclaves le bonnet de la liberté, d'attaquer l'autorité des maîtres; eh bien! je le répète, mieux vaut de leur part le respect que la crainte. — Ainsi donc les voilà sur le pied de nos clients et de protégés? — Et vous-même, voulez-vous donc que les maîtres soient plus difficiles que Dieu? il se contente de respect et d'amour. Il est donc très-sage à vous de ne vouloir pas être craint de vos esclaves, de ne les châtier qu'en paroles; les coups sont pour les brutes. Ne blesse pas tout ce qui peut nous atteindre; mais la mollesse dispose à la colère; elle nous rend furieux, à la moindre contradiction. Nous devenons autant de petits rois. Les rois aussi, oubliant leur force et la faiblesse d'autrui, s'emportent, deviennent furieux, comme s'ils avaient reçu quelque injure : accident au-dessus duquel s'élève leur fortune. Ils ne l'ignorent pas, mais ils recherchent, ils saisissent l'occasion de

nuire; ils supposent une injure, afin de la venger. Je ne veux pas vous retenir plus longtemps; vous n'avez pas besoin d'exhortation. C'est un avantage de la vertu, de se complaire en elle-même et de s'y arrêter. Le vice est inconstant, il change à chaque heure, non pour être mieux, mais pour être autrement.

(*Lettre* XLVII.)

VIII.

Prenons un sage pour modèle.

Choisissez un sage d'une vertu austère; choisissez Lélius, ou tel autre dont vous affectionnez la vie ou les doctrines; ayez toujours présentes son âme et son image; proposez-vous-le pour modèle. Oui, il nous faut une autorité qui serve de règle à nos mœurs : c'est là le seul moyen de rectifier nos travers[1].

(*Lettre* XI.)

IX.

La vieillesse et la mort.

Tout, autour de moi, m'annonce que je vieillis. J'étais venu en ma maison des champs et je me plaignais des dépenses qu'entraînent les réparations de cet édifice en ruine. Mon fermier me dit qu'il n'y avait pas négligence de sa part; il avait fait tous ses efforts, mais enfin la maison était vieille. Cette maison, elle s'est élevée entre mes mains. Que sera-ce de moi, si des pierres que j'ai vu placer tombent déjà de vétusté? Piqué au vif, je saisis la première occasion de m'emporter : Ces platanes, lui dis-je, me paraissent bien négligés; ils n'ont plus de feuilles. Que ces branches sont noueuses et tortues! ces troncs sales et difformes! cela n'arriverait pas, si on avait soin de bêcher à leur pied, de les arroser. — Le pauvre homme de jurer par mon génie qu'il fait l'impossible, qu'il ne prend point de relâche; mais, dit-il, ces arbres sont bien vieux. — Entre nous, c'est moi qui les ai plantés, moi qui en ai vu les premières feuilles. — Je me tourne vers la porte : Quel est ce vieux décrépit? il est bien là à sa place : il regarde dehors. Où as-tu fait cette trouvaille? le beau plaisir que d'aller enlever

1. Epictète conseille de même de prendre pour modèle Socrate ou un autre sage.

les morts du voisinage ! — Quoi, dit ce dernier, vous ne me reconnaissez pas ! Je suis Félicion, à qui vous apportiez tant de jouets; le fils de votre fermier Philosite, votre petit favori. — Pour le coup, le bonhomme radote ! le pauvre enfant ! lui, mon favori ! — Après tout, c'est possible, et pourtant les dents lui tombent !

J'ai cette obligation à ma campagne : à chaque pas, elle m'a mis ma vieillesse sous les yeux. Eh bien, faisons-lui bon accueil à cette vieillesse, aimons-la : pour qui sait en jouir, la vieillesse est pleine de douceurs. Les fruits ont plus de saveur, quand ils se passent; l'enfance plus de grâce, quand elle a fait place à la jeunesse. Le buveur trouve plus de charmes au dernier coup de vin, à celui qui le fait succomber, qui complète son ivresse. C'est au moment de finir, que la volupté fait sentir ses plus vifs aiguillons. L'âge le plus heureux de la vie est celui où, déjà sur le déclin, nous ne touchons pas encore à la tombe; et même ce dernier terme de l'existence a, selon moi, ses plaisirs; il a du moins celui de n'en plus désirer ! Qu'il est doux d'avoir lassé les passions, de les voir au loin derrière soi ! — « Mais, direz-vous, qu'il est triste d'avoir la mort devant les yeux ! » — La mort ! elle menace la jeunesse autant que la vieillesse; elle ne fait pas, comme les censeurs, l'appel par rang d'âge. Ensuite est-il vieillard si décrépit qui ne puisse légitimement espérer un jour encore ? or, un jour, c'est un degré de la vie. La vie est une suite de parties; et ces parties sont, en quelque sorte, autant de cercles concentriques. Un de ces cercles comprend et embrasse tous les autres; c'est le temps qui passe depuis notre naissance, jusqu'à l'heure de notre mort; un autre renferme les années de l'adolescence; un troisième enserre l'enfance. Vient ensuite l'année; elle comprend tous les espaces qui, multipliés, composent la somme de la vie. Le mois est circonscrit dans un cercle plus étroit; le jour, enfin, est comme un point qui tourne sur lui-même; mais ce point a aussi sa révolution : il va de l'aurore au coucher du soleil. Voilà pourquoi Héraclite, que l'obscurité de son langage a fait surnommer *Scotinos* (le ténébreux), a dit que chaque jour ressemble à tous les autres. Chacun a donné un sens différent à ce mot; l'un fonde cette ressemblance sur le nombre des heures, et c'est avec raison. Car, si le jour est considéré comme un espace de vingt-quatre heures, tous les jours sont nécessairement pareils les uns aux autres, la nuit gagnant ce que perd le jour. Un autre entend

cette parité de la ressemblance des jours en eux-mêmes : le plus long espace de temps, dit-il, ne renferme rien de plus que celui d'une journée; c'est toujours la lumière et les ténèbres. L'alternative des saisons en accroît la durée, mais ne les change pas; tantôt elle les abrége, tantôt elle les prolonge. Il faut donc régler chaque jour, comme s'il fermait la marche de nos jours, comme s'il était le terme et le complément de notre vie. Pacuvius, qui, par une sorte de prescription, s'appropria la Syrie, célébrait tous les jours ses obsèques par des flots de vin et des repas funéraires; de la salle du festin, il se faisait porter au lit, aux applaudissements de ses compagnons de débauche, aux chants d'un chœur qui répétait Βεβίωται, βεβίωται (il a vécu, il a vécu); il fit plus d'une fois ses funérailles. Ce qu'il faisait par dépravation, faisons-le dans un bon esprit; et, prêts à nous endormir, disons avec allégresse et gaîté :

Au gré de mes destins, j'ai mon cours achevé.

Si Dieu nous accorde un lendemain, recevons-le avec joie. Il est heureux, il jouit paisiblement de lui-même, celui qui attend le lendemain sans inquiétude. Dites tous les soirs : J'ai vécu! et chaque matin vous aurez un jour à gagner.

(*Lettre* XII.)

X.

Doctrine de Sénèque et des Stoïciens sur la mort volontaire.

Quoi de plus beau que cette maxime que je confie à ma lettre pour vous la soumettre? « Il est dur de vivre sous le joug de la nécessité; mais je ne vois pas la nécessité d'y vivre assujetti. » Eh! pourquoi le subir en effet? partout des routes nous mènent à la liberté, nombreuses, courtes, faciles. Rendons grâces à la Divinité; elle n'a enchaîné personne à la vie; on peut fouler aux pieds jusqu'à la nécessité. (*Ibid.*)

XI.

La philosophie, source des véritables jouissances.

La base de la sagesse, quelle est-elle? me dites-vous. De ne pas avoir de joies frivoles. Qu'ai-je dit, la base? c'en est bien le faîte. Oui, l'on est au faîte de la perfection, quand on connaît les véritables sujets de joie, quand on ne fait pas autrui l'arbitre de son bonheur. Quelles inquiétudes, au contraire, quel doute cruel, quand on est stimulé par l'espoir, l'objet de

nos vœux fût-il sous notre main et facile à obtenir; n'eût-on jamais été déçu dans ses espérances! Avant tout, Lucilius, apprenez à vous réjouir. Et ne pensez pas que ce soit vous enlever une foule de jouissances, que de vous ôter les jouissances fortuites, et l'espoir, la plus douce de toutes! Loin de là, Lucilius, j'entends que jamais la joie ne vous manque; je veux vous la rendre pour ainsi dire domestique, et elle le sera, si elle part du cœur. Les autres joies ne vont pas à l'âme, joies futiles, à moins que l'homme heureux, à votre compte, ne soit l'homme qui rit. L'âme doit être pleine d'allégresse et de confiance, et supérieure aux événements. Croyez-moi, c'est une chose sérieuse que la véritable joie. Est-ce avec un front épanoui, dites-moi, est-ce avec des yeux riants, pour parler comme ces efféminés, que l'on méprise la mort? que l'on ouvre sa porte à la pauvreté? que l'on retient ses passions sous le joug? que l'on s'étudie à vaincre la douleur? Elle est grande la joie, fruit de ces pénibles sacrifices; mais elle n'a pas le rire sur les lèvres. C'est elle dont je veux vous assurer la possession; jamais elle ne vous manquera, une fois que vous en aurez découvert la source. Les mines les plus pauvres se trouvent à la surface du sol; celles, au contraire, qui étendent leurs filons à une grande profondeur, celles-là sont les plus abondantes, et offrent une plus ample récompense à la persévérance du mineur. Ainsi, ce qui charme le vulgaire ne lui procure que des jouissances vaines et superficielles; et toute joie qui vient du dehors manque de fondement. C'est une joie solide, que celle dont je vous parle, et à laquelle je m'efforce de vous amener; une joie qui a plus de profondeur que de superficie. Prenez, je vous en conjure, ô mon cher Lucilius, prenez le seul chemin qui puisse vous mener à la félicité; rejetez, foulez aux pieds ces biens qui brillent d'un éclat étranger; n'envisagez que le véritable bonheur, et soyez heureux de votre propre fonds. — Qu'est-ce, *de votre propre fonds?* — Soyez heureux de vous-même, de la plus belle partie de votre être.

(*Lettre* XXIII.)

XII.

La sagesse est la ressemblance avec Dieu[1].

Quel est donc le véritable bien? la science. Et le mal? l'ignorance. L'homme instruit et expérimenté règle sur l'occa-

1. Cf. Epictète, *Entretiens*, II, XIX, 26.

sion ses refus et ses préférences. Mais ni la crainte ni l'admiration ne déterminent son choix, s'il a l'âme haute et invincible. Je ne veux pas vous voir fléchir ou perdre courage. C'est peu de ne pas refuser la peine, il faut courir au-devant. — Quel est donc, direz-vous, le travail frivole et superflu? Celui dont le mobile est méprisable. Mais il n'est pas plus un mal que celui qui tend à un plus noble but. Le travail en lui-même n'est que la persévérance de l'âme qui s'excite à braver fatigues et dangers, qui se dit : Pourquoi t'arrêter? un homme doit-il craindre la peine? Mais, pour atteindre la perfection, il faut joindre à ces efforts l'égalité, l'uniformité d'une conduite sans cesse en harmonie avec elle-même, ce qui suppose la science universelle, c'est-à-dire la connaissance des choses divines et humaines. Là gît le souverain bien; parvenu à ce faîte, on est l'égal des dieux, non plus leur suppliant.— Mais comment y arriver? — Ici, Lucilius, point d'Alpes grecques ou pennines, point de désert de Candavie à traverser; point de Syrtes, de Scylla, de Charybde à franchir, tous périls que vous a cependant fait braver l'appât d'un chétif gouvernement. Le chemin est sûr, il est agréable : la nature s'est chargée des frais du voyage. Les dons qu'elle vous a faits, n'y renoncez pas; ils vous élèveront à l'égal de Dieu. Or, qui peut vous faire l'égal de Dieu? L'argent? Dieu n'a rien. La prétexte? Il est nu. Sera-ce la renommée, l'éclat extérieur, votre gloire répandue chez tous les peuples de la terre? Dieu est inconnu. La plupart ont de lui une opinion fausse, et l'ont impunément. Ce ne sera pas davantage cette foule d'esclaves qui portent votre litière dans la ville et sur les grands chemins. Dieu, le plus grand, le plus puissant de tous les êtres, Dieu porte lui-même l'univers. La beauté elle-même, la force, ne peuvent donner le bonheur : elles ne tiennent pas devant la vieillesse. Cherchez donc un bien qui jamais ne se détériore, un bien invincible à tous les obstacles, supérieur à tous les biens. Quel est-il? une âme; mais une âme droite, vertueuse, élevée. Eh! qu'est-elle autre chose que Dieu habitant le corps humain? Elle peut tomber, cette âme, dans un esclave, dans un affranchi, comme dans un chevalier romain. Qu'est-ce en effet que ces mots : *chevalier romain, esclave, affranchi?* des noms créés par l'ambition et par une injurieuse distinction; de tout coin de la terre on peut s'élever vers le ciel; prenez seulement votre essor,

Et vous aussi des dieux imitez la sagesse.

Ce n'est pas au moyen de l'or et de l'argent, que vous leur ressemblerez; ces métaux ne peuvent représenter l'image de la divinité. Songez-y; les dieux étaient d'argile, alors qu'ils exauçaient les mortels.

(*Lettre* XXXI.)

XIII.

L'égalité entre les hommes.

Songez un peu que cet homme que vous appelez votre esclave est né de la même semence que vous, qu'il jouit du même ciel, respire le même air, et, comme vous, vit et meurt. Il peut vous voir esclave, comme vous pouvez le voir libre. A la défaite de Varus, que de Romains d'une illustre naissance, à qui leurs exploits allaient ouvrir le sénat, se sont vus rabaissés par la fortune! De l'un elle a fait un berger, de l'autre un gardien de chaumière. Méprisez donc un homme pour sa condition, qui, toute vile qu'elle vous paraît, peut devenir la vôtre! Je ne veux point entreprendre une tâche immense, discuter l'emploi que l'on doit faire de ces esclaves, victimes de notre orgueil, de notre cruauté, de nos mépris; je réduis mes préceptes à un seul : « Traitez votre inférieur comme vous voudriez être traité par votre supérieur. » Ne pensez jamais à votre pouvoir sur votre esclave, sans songer en même temps à celui qu'un maître aurait sur vous.

(*Lettre* XLVII.)

XIV.

Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous.

Telle est, je l'espère, votre conduite, que, partout où vous êtes, je puis, sans qu'on me le dise, savoir ce que vous faites. Que pourriez-vous faire, en effet, sinon travailler à vous rendre chaque jour meilleur, à vous dépouiller de quelques-unes de vos erreurs, à comprendre qu'ils viennent de vous, ces vices que vous attribuez aux choses? Vainement nous les mettons sur le compte des lieux et des années; nous avons beau nous déplacer, ils nous suivent...

Pourquoi nous faire illusion? Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous-mêmes : il a son siége dans nos entrailles. Si nous recouvrons difficilement la santé, c'est que nous ne nous savons pas malades. Même à l'entreprendre sur-le-champ, combien de temps faudrait-il pour obtenir la guérison

de tant de maladies, de tant d'humeurs corrompues? Et l'on n'appelle pas même le médecin, qui aurait beaucoup moins à faire, si le mal n'était pas ancien. Ignorante et docile, la jeunesse suivrait qui lui montrerait le droit chemin. On ne ramène difficilement à la nature, que celui qui s'en est écarté. Nous rougissons d'apprendre la vertu, comme si pour un tel art il était honteux de prendre un maître! N'espérez pas que le hasard la fasse descendre en pluie dans votre âme : il y faut du travail ; mais la peine, à vrai dire, n'est pas grande : il suffit de commencer à réformer, à corriger notre âme, avant qu'elle soit endurcie dans le vice. L'endurcissement lui-même, je n'en désespérerais pas; il n'est rien dont ne puissent triompher la persévérance, l'attention, les soins soutenus. Les bois les plus durs, quelque tortus qu'ils soient, peuvent être redressés; les poutres recourbées cèdent à l'effet de la chaleur, et, perdant leur forme naturelle, se plient à l'usage que nous en voulons faire. Combien l'âme reçoit plus facilement les impressions! combien elle est plus souple, plus flexible que les corps les plus mous!... Ce ne doit pas être pour vous, mon cher Lucilius, un motif de désespérer d'un homme, parce qu'il est ou qu'il aura été livré à la dépravation. La sagesse vient toujours après la folie : c'est notre tâche d'apprendre la vertu, de désapprendre le vice; mais ce qui nous doit encourager, c'est qu'une fois acquise, la sagesse reste toujours. La vertu ne se désapprend pas. Le vice est dans l'âme une plante étrangère; aussi on l'en arrache, on l'en bannit aisément. La vertu tient plus fortement; elle se trouve sur son terrain. Elle est dans l'ordre de la nature ; le vice lui est contraire et ennemi. Mais si une fois entrée dans l'âme la vertu n'en sort plus, si elle se garde facilement, on n'y arrive pas sans peine, car le premier mouvement d'une âme faible et malade est de craindre ce qu'elle ne connaît pas. Il faut donc employer la violence pour la mettre dans la voie; puis la médecine n'aura plus d'amertume : dès qu'elle opère, elle plaît. Les autres remèdes ne font plaisir qu'après la guérison : la philosophie est tout ensemble salutaire et agréable.

(*Lettre* L.)

XV.

Celui qui méprise les richesses est riche.

Démétrius, le meilleur des hommes, me suit partout, et je laisse de côté ces gens empourprés, pour causer avec cet

homme demi-nu et l'admirer. Et pourquoi ne l'admirerais-je pas? je vois qu'il ne lui manque rien. On peut tout mépriser; mais posséder tout est impossible. La plus courte voie pour être riche, c'est le mépris de la richesse. Mais telle est la manière d'être de notre Démétrius, qu'il semble moins professer le mépris de la fortune, qu'en abandonner la possession aux autres.

(*Lettre* LXII.)

XVI.

Il ne faut pas s'affliger sans mesure de la perte de ses amis.

Vous êtes chagrin de la perte de votre ami Flaccus : fort bien! mais n'allez pas vous en affliger plus que de raison. Je n'ose vous prescrire de ne vous point affliger; pourtant, c'est ce qu'il y aurait de mieux, selon moi. Mais où trouver cette fermeté d'âme, sinon chez l'homme qui s'est mis au-dessus de la fortune? Un pareil événement le froissera, mais ce sera tout. Quant à nous, on peut nous pardonner notre propension aux larmes, pourvu qu'elles ne soient pas immodérées, et que nous ayons la force de les retenir. Il ne faut pas que la mort d'un ami nous laisse les yeux secs, il ne faut pas non plus qu'elle les inonde : qu'on répande une larme, à la bonne heure; mais qu'on évite les pleurs. Il vous semble que je vous impose une condition bien dure : cependant le prince des poëtes grecs n'accorde le droit de pleurer que pour un seul jour, quand il dit que « Niobé même pensa à prendre quelque nourriture. » Vous voulez savoir d'où proviennent ces lamentations, ces pleurs immodérés? C'est que nos larmes ont pour objet de faire ressortir nos regrets, et qu'au lieu de céder à la douleur, nous nous occupons d'en faire parade; car ce n'est jamais pour son compte qu'on exhale sa tristesse. O déplorable folie! la douleur même a son ostentation! — Quoi donc? oublierai-je mon ami? — Vous lui assurez un souvenir bien court, s'il ne doit pas durer plus longtemps que votre douleur. Ce front soucieux, la première chose venue va le dérider; sans parler encore du temps, qui adoucit tous les regrets, qui calme les chagrins même les plus cuisants. Au premier moment où vous cesserez de vous observer, ce masque de tristesse tombera. Pour le présent, vous surveillez votre douleur; mais elle échappe même à votre surveillance; elle doit passer d'autant plus vite, qu'elle a plus de vivacité. Faisons en sorte que le souvenir de pertes ait des charmes pour nous; on ne revient pas volon-

tiers sur une idée qui doit affliger. Cependant, s'il est impossible de se rappeler sans chagrin le nom des amis que nous avons perdus, ce chagrin du moins n'est pas sans quelque plaisir. Car, ainsi que disait Attalus, « le souvenir des amis que la mort nous a enlevés est agréable, tout comme certains fruits dont on aime l'âpreté, ou bien comme un vin trop vieux dont l'amertume même flatte notre palais; puis, lorsque le temps commence à agir, tout ce que ce souvenir avait de fâcheux s'évanouit, et il ne nous reste plus que du plaisir. » Suivant le même Attalus, « l'idée que nos amis sont vivants est douce comme le miel et comme le gâteau. Le ressouvenir de ceux qui sont morts, si agréable qu'il soit, est toujours mêlé d'amertume. Or, n'est-il pas reconnu que les choses amères et légèrement âpres stimulent l'estomac? » Je ne suis point de cet avis : le souvenir des amis qui m'ont été enlevés m'est doux et agréable. Quand je les possédais, je m'attendais à les perdre : après les avoir perdus, je crois les posséder encore.

Faites donc, mon cher Lucilius, ce qu'exige votre équité; cessez de mal interpréter les bienfaits de la fortune. Elle vous a enlevé un ami; mais elle vous l'avait donné. Hâtons-nous de jouir de nos amis, parce que nous ne savons pas combien de temps cela doit durer. Rappelons-nous combien de fois nous les avons quittés pour faire quelque long voyage; combien de fois il est arrivé que, réunis dans le même lieu, nous ne les avons pas vus; et nous reconnaîtrons que nous en avons été privés plus longtemps de leur vivant. Mais le moyen de supporter ceux qui pleurent sans mesure des amis, après les avoir négligés pendant leur vie, et qui, pour aimer les gens, attendent qu'ils les aient perdus! Si leur chagrin a tant d'expansion, c'est qu'ils craignent qu'on ne doute s'ils aimaient, et qu'ils veulent en imposer par cet étalage tardif de leur affection. Avons-nous d'autres amis? nous les outrageons, nous montrons le peu de cas que nous faisons d'eux, puisque nous les considérons comme incapables de nous consoler, à eux tous, de la perte d'un seul que nous pleurons. N'en avons-nous point d'autres? nous nous faisons à nous-mêmes un tort plus grave que celui que nous fait la fortune; car elle ne nous a enlevé qu'un ami, et rien ne nous empêchait de nous en faire d'autres. De plus, il est impossible que celui qui n'a su aimer qu'un seul homme l'ait aimé avec excès. Si un individu, dépouillé par des voleurs, se mettait à pleurer la perte de sa tunique, au lieu d'aviser au moyen de se garantir du froid, et de

couvrir ses épaules, ne le regarderiez-vous pas comme le plus extravagant des hommes? Eh bien! si la tombe a reçu celui que vous aimiez, cherchez quelqu'un à aimer; car il est plus raisonnable de chercher à remplacer un ami, que de le pleurer.

(*Lettre* LXIII.)

XVII.

Le mépris du corps, garantie de la liberté.

Tout ce qu'il y a de vulnérable en moi, c'est le corps. L'âme habite libre au milieu des périls qui assiégent son domicile. Non, jamais, pour cette chair, je ne descendrai à des subterfuges indignes de l'homme de bien; jamais je ne mentirai en l'honneur de ce misérable corps. Quand bon me semblera, je me séparerai de lui; mais tant que nous serons attachés l'un à l'autre, il n'y aura point d'égalité entre nous : l'âme aura la toute-puissance. Le mépris du corps est la garantie de la liberté.

Mais, pour revenir à mon sujet, la contemplation de la nature contribue beaucoup aussi à nous donner cette liberté. En effet, tout dérive de Dieu et de la matière; Dieu commande, et il n'est rien autour de lui qui n'obéisse à sa volonté suprême. Or, l'être actif, c'est-à-dire Dieu, est plus puissant et plus parfait que la matière qui subit sa loi. La place que Dieu occupe dans l'univers, l'âme l'occupe chez l'homme; la matière est au regard de Dieu ce que le corps est au nôtre. Que la pire substance soit donc soumise à la meilleure; bravons avec fermeté les coups du sort; ne redoutons ni les outrages, ni les blessures, ni les fers, ni l'indigence. Quant à la mort, c'est une fin ou un passage. Je ne crains point de finir, ce sera comme si je n'avais pas commencé; je ne crains point de passer, car nulle part je ne serai autant à l'étroit qu'ici.

(*Lettre* LXV.)

XVIII.

Le sage et Jupiter.

Écoutez, mon cher Lucilius, ma voix qui vous appelle au ciel par le plus court chemin. Sextius avait coutume de dire « que Jupiter n'est pas plus puissant que l'homme de bien. » Sans doute, Jupiter a plus de choses à donner aux hommes; mais, à mérite égal, on n'est pas meilleur pour être plus riche; pas plus qu'entre deux marins qui entendent également bien la

navigation, vous ne direz que celui qui a le plus beau vaisseau soit le plus habile. Qu'a Jupiter qui le mette au-dessus de l'homme de bien? C'est d'être bon plus longtemps. Le sage ne s'en estime pas moins, parce que ses vertus sont resserrées dans un espace moins étendu. De même qu'entre deux sages, celui qui est mort plus âgé n'est pas plus heureux que celui dont la vertu fut limitée à un plus petit nombre d'années; de même Dieu ne surpasse pas le sage en félicité, quoiqu'il le surpasse en âge. Ce n'est pas la durée de la vertu qui en fait la grandeur. Jupiter possède tous les biens, mais pour en abandonner la jouissance aux autres : le seul usage qu'il en fasse, c'est de les faire servir au bonheur de tous. Le sage voit avec tout autant de tranquillité et de dédain que Jupiter les richesses concentrées dans les mains des autres; il a même cet avantage sur Jupiter, que ce dieu ne peut pas en user; tandis que lui, sage, ne le veut pas. Suivons donc Sextius qui, en nous montrant la bonne route, nous crie : « C'est par là qu'on arrive au ciel; c'est la frugalité, c'est la tempérance, c'est le courage qui y conduisent. » Les dieux ne sont pas dédaigneux, non plus que jaloux; ils admettent ceux qui veulent monter avec eux, et leur tendent volontiers la main. Vous paraissez surpris que l'homme puisse pénétrer chez les dieux? Mais Dieu lui-même descend chez les hommes, et, bien plus, dans les hommes. Il n'y a point d'âme vertueuse là où Dieu n'est pas. Des semences divines sont répandues dans le corps humain : à l'aide d'une bonne culture, elles se développent et grandissent de manière à rappeler leur origine; mais, faute de soin, elles meurent comme dans un terrain stérile et marécageux, et ne donnent pour toute récolte que de mauvaises herbes.

(*Lettre* LXXIII.)

XIX.

Qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête.

Votre lettre m'a fait plaisir et m'a tiré de la langueur où j'étais; elle a aussi ravivé ma mémoire qui commence à devenir lente et paresseuse. Balanceriez-vous, mon cher Lucilius, à regarder comme la principale source du bonheur la conviction « qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête? » Ceux qui donnent la préférence aux autres biens, tombent au pouvoir de la fortune et cessent de s'appartenir; tandis que l'homme

qui a renfermé toutes les sortes de biens dans l'honnête, possède le bonheur au dedans de lui-même. L'un est affligé de la perte de ses enfants, l'autre est inquiet de leur maladie, un autre est triste de leur honte et de l'infamie qu'ils ont encourue. Vous verrez des gens qu'un échec met au supplice; d'autres que les honneurs importunent. Mais, parmi ce peuple de mortels voués au malheur, la classe la plus nombreuse est celle qu'agite la crainte de la mort qui menace l'homme de toutes parts; car où n'est-elle pas? Aussi les voit-on, comme ceux qui se trouvent en pays ennemi, avoir sans cesse l'œil ouvert, tourner la tête au moindre bruit. Si l'on n'a pas su bannir cette crainte de son esprit, on vit dans des battements de cœur continuels. Vous trouverez aussi des hommes exilés et privés de tous leurs biens; des gens pauvres au sein de la richesse, ce qui est la plus cruelle des misères; d'autres ayant fait naufrage, ou, ce qui leur ressemble beaucoup, des gens que la colère des peuples, ou l'envie, ce fléau des supériorités, a frappés au milieu de leur calme insoucieux, à peu près comme ces tempêtes formées au milieu de la sécurité qu'inspire le calme, ou bien ces coups de tonnerre subits qui font trembler tous les lieux d'alentour. Car, de même que la foudre frappe de stupeur ceux qui l'ont vue tomber, non moins que ceux qu'elle a atteints; de même, dans les catastrophes violentes où un seul est écrasé par le malheur, la crainte et la possibilité d'une pareille souffrance abattent les autres et les rendent aussi tristes que ceux qui souffrent. Il n'est personne que n'inquiètent les maux qui fondent soudainement sur autrui. Comme on voit les oiseaux s'effrayer du bruit même d'une fronde vide, ainsi il n'est pas besoin des coups du sort pour nous tourmenter; c'est assez du bruit qui les précède.

Il n'y a donc pas de bonheur possible pour l'homme qui est dominé par cette opinion; car le bonheur ne se trouve que là où il n'y a pas de crainte: on vit mal au milieu des alarmes. Quiconque s'est abandonné aux caprices du hasard, se prépare d'innombrables sujets de trouble et d'inquiétude: il n'y a qu'un seul moyen d'arriver à la sécurité: c'est de mépriser les choses extérieures, et de s'en tenir à l'honnête. Car l'homme qui préfère quelque chose à la vertu ou reconnaît d'autres biens qu'elle, cet homme tend les mains à la fortune, et attend avec anxiété qu'elle lui jette quelqu'une de ses faveurs. Représentez-vous la fortune comme donnant des jeux, et lançant, au milieu de cet immense assemblée de l'humanité, les hon-

neurs, les richesses et le crédit : de ces biens, les uns se déchirent entre les mains de ceux qui s'en disputent le pillage, les autres sont l'objet de partages infidèles ; d'autres ont coûté bien cher à ceux à qui ils étaient échus en partage ; d'autres encore arrivent à des gens qui s'occupaient de tout autre chose, comme aussi ils échappent à ceux qui ont trop d'ambition, et glissent des mains qui les ramassent avec trop d'avidité. Mais ceux-là mêmes à qui le pillage a le mieux réussi, ne jouissent jamais longtemps de leur butin. Ainsi les mieux avisés s'éloignent du théâtre au moment où ils voient apporter les présents ; ils savent que la plus petite part coûte cher. Personne n'a la pensée d'en venir aux mains avec celui qui se retire ; personne ne le poursuit de ses coups au dehors : c'est autour du butin qu'est la mêlée. La même chose arrive pour les biens que la fortune fait tomber d'en haut. Nous suons, nous nous démenons, nous nous désolons de ne pas avoir plus de deux mains, malheureux que nous sommes ! Préoccupés d'une seule pensée, nous trouvons trop lente l'arrivée de ces faveurs qui irritent nos désirs, et qui, attendues de tous, ne doivent advenir qu'à un petit nombre. On voudrait aller au-devant d'elles, quand elles tombent ; nous triomphons si nous avons attrapé quelque chose, et si d'autres ont perdu l'espoir de rien attraper : cependant cette vile proie, il faudra la payer de quelque grand malheur, ou tout au moins en reconnaître le néant. Quittons donc ces jeux, et laissons le champ libre aux pillards ! Qu'ils attendent ces biens suspendus sur eux, et qui les tiennent en suspens.

Quiconque a formé le projet d'être heureux ne doit avoir en vue qu'un seul bien, l'honnête ; car, s'il en admet quelque autre, c'est d'abord faire injure à la providence, puisqu'il arrive beaucoup de malheurs aux gens de bien, et que tout ce qu'elle nous donne est mesquin et bien passager comparativement à la durée de l'univers. De là vient qu'interprètes ingrats des œuvres de la Divinité, nous nous plaignons de ne posséder jamais ou de n'avoir qu'en petit nombre des avantages incertains et fugitifs. De là vient que nous ne voulons ni vivre ni mourir ; la haine de la vie et la crainte de la mort nous dominent à la fois. Nous chancelons dans toute espèce de résolution, et rien de ce qui nous arrive d'heureux ne nous satisfait entièrement. Mais la cause de tout cela, c'est que nous n'avons pas encore atteint ce bien immense et suprême qui doit fixer sans retour notre volonté, parce qu'il n'y a rien au-dessus de la perfec-

tion. — Vous me demandez pourquoi la vertu n'a besoin de rien ? — C'est que, contente de ce qu'elle a, elle ne désire jamais ce qu'elle n'a pas; puis il n'est rien qui n'ait du prix pour elle, parce que tout lui suffit. Ecartez-vous de cette opinion, et il n'y a plus ni devoir ni intégrité. Quiconque veut se vouer à l'un et à l'autre, s'expose à souffrir beaucoup de ce qu'on appelle des maux, et il lui faut sacrifier une grande partie des jouissances dont nous nous repaissons comme de biens réels. Mais c'en est fait du courage qui doit faire du péril son élément; c'en est fait de la grandeur d'âme, qui ne peut briller qu'en méprisant comme des bagatelles tous les objets que le vulgaire ambitionne comme un si grand avantage; c'en est fait de la reconnaissance et de ses démonstrations qui deviennent une fatigue, du moment où l'on connaît quelque chose de préférable à la vertu, et où l'on cesse de viser à la perfection.

Mais, pour n'en pas dire davantage sur ce point, ou ces biens ne sont pas ce qu'on les fait, ou l'homme est plus heureux que Dieu, qui n'en jouit pas comme nous. En effet, ni la débauche, ni les plaisirs de la table, ni les richesses, ni aucune de ces voluptés qui séduisent l'homme et le portent à de honteux excès, ne sont du domaine de la Divinité. Il faut donc conclure qu'il n'est pas de biens pour Dieu, ou que ceux dont il manque ne sont pas de véritables biens. Ajoutez à cela que, parmi ces prétendus biens, il en est plusieurs dont les animaux jouissent à un plus haut degré que l'homme. Ils mangent avec plus d'appétit; ils ont des forces plus grandes et plus soutenues : d'où il suit qu'ils sont plus heureux que l'homme. Ils vivent, en effet, étrangers à la méchanceté et au crime ; leurs jouissances, plus multipliées et plus faciles, ne sont troublées par aucun sentiment de pudeur, par aucune crainte de repentir. Jugez maintenant si le nom de *bien* est dû aux voluptés où l'homme l'emporte sur Dieu. C'est dans l'âme que nous devons renfermer le souverain bien; il se corrompt en passant de la partie la plus noble de notre être à la plus vile, et il tombe dans le domaine des sens qui sont plus actifs chez les animaux privés de la parole. Le but de notre félicité ne doit point être mis dans la chair.

Les *vrais biens* sont ceux que la raison procure : ils sont solides et durables ; ils ne peuvent ni périr, ni décroître, ni s'amoindrir. Les autres ne sont que de convention : ils n'ont de commun avec les biens que le nom; leur essence est tout autre. Qu'on les appelle donc des *avantages*, ou, suivant notre expression latine, des *produits* ; mais sachons que ce sont des

attributs, et non des parties de notre nature ; qu'ils soient à nous, mais n'oublions pas qu'ils sont hors de nous. Quelque accès que nous leur laissions, ne les comptons jamais que pour des possessions viles et subalternes, qui ne valent pas qu'on en tire vanité. Quoi de plus fou en effet que de s'applaudir d'une chose dont on n'est pas l'auteur? Que tous ces biens nous approchent, mais sans s'attacher à nous, afin que, s'ils nous sont enlevés, ils le soient sans nous déchirer. Servons-nous-en modestement et avec discrétion, comme d'un dépôt que nous devons rendre un jour. Ne pas en subordonner la possession à la raison, c'est vouloir ne pas les garder longtemps ; car le bonheur qui ne sait pas se modérer s'étouffe lui-même. Quiconque met sa confiance dans des biens essentiellement fugitifs en est bientôt abandonné, ou, s'il n'en est pas abandonné, y trouve un sujet de tourment. Il y a peu de gens à qui il ait été donné de se séparer doucement de la prospérité ; les autres tombent parmi les ruines des choses qui les soutenaient, et cela même qui les avait élevés est la cause de leur chute. Il faut donc prendre conseil de la prudence, qui en restreindra l'usage dans les limites d'une sage économie ; car l'abus des richesses prépare et accélère leur perte, et jamais les grandes fortunes n'ont duré, si la raison n'en modérait l'usage. C'est ce que vous montrera le sort de beaucoup d'Etats dont la puissance gigantesque est tombée dans sa fleur même, et chez qui le défaut de modération a détruit tout ce qu'avait conquis la valeur. Voilà des événements contre lesquels il faut se prémunir. Puisque aucun rempart n'est inexpugnable pour la fortune, c'est dans l'intérieur de la place qu'il faut nous retrancher ; si cette retraite est sûre, l'homme peut essuyer des assauts, mais non être pris. — Vous me demandez en quoi consiste cet appareil défensif?—C'est à ne point s'indigner des événements ; à comprendre que ces accidents qui nous semblent autant de maux tendent à la conservation du grand tout, et que ce sont autant d'anneaux de la vaste chaîne du monde. Que l'homme trouve bon tout ce que Dieu a trouvé bon, et qu'il ne soit fier de lui-même et de ses actions, qu'autant qu'il sera devenu invincible, qu'il tiendra les maux sous ses pieds, et que, par la force de sa raison, la plus puissante de toutes les armes, il se sera mis au-dessus des caprices du hasard, au-dessus de la douleur et des outrages. Aimez la raison, car l'amour de la raison vous défendra contre les plus rudes assauts. L'attachement des bêtes féroces pour leurs petits leur fait

braver l'épieu du chasseur; leur fureur et leur emportement aveugle les rendent indomptables. Parfois la passion de la gloire emporte les jeunes cœurs au point de leur faire mépriser le fer et la flamme; parfois aussi la seule apparence, l'ombre de la vertu, pousse les hommes à une mort volontaire. Autant la raison est supérieure par la force et par la constance à ces mouvements passagers, autant elle l'emportera sur eux par son impétuosité, quand il s'agira de traverser les alarmes et les périls.

(*Lettre* LXXIV.)

XX.

La vertu et la fortune.

Vous n'en êtes pas plus avancé, me disent mes adversaires, pour soutenir qu'il n'y a pas d'autre bien que l'honnête. Ce retranchement ne vous exemptera ni ne vous garantira des coups de la fortune. Vous comptez, dites-vous, comme des biens, d'avoir des enfants attachés à leurs devoirs, une patrie bien ordonnée, et des parents vertueux. Alors vous ne pouvez considérer de sang-froid leurs périls; vous vous troublerez à la vue de votre patrie assiégée, de la mort de vos enfants, de la servitude de vos parents. — A ce raisonnement j'opposerai d'abord la réponse de nos maîtres; puis j'ajouterai celle que, selon moi, l'on devrait faire. Il faut former une catégorie particulière des avantages qui nous quittent, pour faire place à des inconvénients : tels sont la santé que nous perdons pour passer à l'état de maladie; la vue, qui, en s'éteignant, nous plonge dans la cécité; l'affaiblissement des jambes, qui non-seulement ôte toute activité à l'homme, mais encore le rend impotent. Les événements dont nous avons parlé tout à l'heure n'ont pas les mêmes suites, vous allez le comprendre. — Que je perde un ami sincère, je n'ai pas à craindre qu'il soit remplacé par un faux ami; que mes enfants aient répondu à mon affection, il ne s'ensuit pas que des enfants ingrats doivent leur succéder. Puis ce n'est point mes amis ou mes enfants qu'atteint la mort, mais leurs corps seulement. Le bien ne peut périr que d'une manière, c'est en se changeant en mal; et c'est ce que ne permet pas la nature, parce que toutes les vertus et toutes les œuvres de la vertu sont à l'abri de la corruption. D'ailleurs, quand il serait vrai que nos amis, et les enfants dont nous avons eu à nous louer, périssent, il y a moyen de les remplacer.—Vous me demandez comment?

— Par la vertu qui les avait faits ce qu'ils étaient. La vertu, en effet, ne laisse jamais de vide dans l'âme; elle la remplit tout entière et dissipe tous les regrets; seule elle suffit, parce qu'elle est le principe, l'origine de tous les biens. Qu'importe qu'une eau courante soit détournée ou se perde, si la source d'où elle est sortie demeure en son entier? Vous ne direz pas qu'un homme soit plus juste, plus rangé, plus sage, plus honnête pour avoir conservé ses enfants que pour les avoir perdus; vous ne trouverez pas non plus qu'il soit meilleur. Un ami de plus ne rend pas un homme plus sensé, un ami de moins ne le rend pas moins sensé: il ne saurait donc être plus heureux ni plus malheureux. Tant que la vertu reste entière, on ne s'aperçoit pas qu'on ait rien perdu.

(*Lettre* LXXIV.)

XXI.

Portrait du sage. — L'existence de ses amis et de ses enfants est-elle nécessaire à son bonheur?

Un sage n'est-il pas plus heureux quand il est environné d'une foule d'amis et d'enfants? — Pourquoi serait-il plus heureux? Le souverain bien ne peut pas plus décroître que s'accroître; il subsiste toujours dans la même proportion, quoi que fasse la fortune: soit que le sage atteigne une longue vieillesse, soit que sa fin devance la vieillesse, la mesure du souverain bien est la même pour lui, quelle que soit la différence d'âge. Que vous ayez décrit un cercle grand ou petit, l'espace varie, mais non la forme: que vous ayez laissé subsister longtemps celui-ci, que vous ayez effacé sur-le-champ celui-là en brouillant la poussière sur laquelle il était tracé, la forme aura été la même pour tous les deux. Ce qui est droit et juste ne se mesure ni à la grandeur, ni à la quantité, ni à la durée; on ne le peut étendre ni raccourcir. Retranchez d'une vie honnête tout ce que vous voudrez, réduisez-la à un jour, elle est toujours honnête au même degré. Quelquefois la vertu se déploie sur un plus vaste théâtre: elle administre des empires, des villes, des provinces; elle donne des lois, elle cultive l'amitié, elle règle les devoirs entre les proches et les enfants. D'autres fois elle est circonscrite dans les bornes étroites de la pauvreté, de l'exil et de la solitude: elle n'est cependant pas moindre pour être descendue du faîte des grandeurs à la condition privée, du trône à l'état le plus humble, d'une magistrature con-

sidérable à l'obscurité d'une cabane ou d'un coin de terre. Elle est tout aussi grande lorsque, repoussée de toutes parts, elle s'est retirée en elle-même; car elle n'en a ni des sentiments moins nobles et moins élevés, ni une prudence moins attentive, ni une justice moins rigoureuse. Elle est donc heureuse au même degré, car son bonheur n'a d'autre siége que l'âme elle-même, et ce bonheur est stable, immense, tranquille, ce qui n'est possible qu'avec la connaissance des choses divines et humaines.

Vient à présent ma propre réponse, que je vous ai promise. Le sage ne s'afflige point de la perte de ses enfants, non plus que de celle de ses amis : il supporte la mort des autres avec le même courage qu'il envisage la sienne; celle-ci ne l'effraie pas plus que l'autre ne le désole. La vertu, en effet, est toute d'harmonie : ses œuvres ne peuvent que concorder et cadrer avec son principe; et cet accord périt, quand l'âme, qui doit rester élevée, se laisse abattre par le deuil et par les regrets. La peur, l'inquiétude, la paresse en quoi que ce soit, sont des faiblesses que l'honnête condamne; car l'honnête est tranquille, libre de souci, intrépide et toujours en haleine.—Quoi, dira-t-on, un sage n'éprouvera-t-il rien qui ressemble à du trouble? ne changera-t-il pas de couleur? ses traits n'éprouveront-ils aucune altération, et ses membres aucun frisson? ne ressentira-t-il enfin aucun de ces mouvements que la force de la nature excite sans le consentement de la raison? — Il pourra en être ainsi; mais cette même persuasion lui restera toujours : qu'il n'y a rien dans tout cela qui soit un mal, rien dont une âme saine doive s'affecter. Tout ce qu'il faudra faire, il l'exécutera avec audace et promptitude? Car, qui ne reconnaît que c'est le propre de la folie, de faire avec mollesse et répugnance ce qu'il faut faire, de pousser son corps d'un côté, son âme de l'autre, et d'être partagé entre des mouvements contradictoires? (Lettre LXXIV).

XXII.

L'homme sage et l'homme en progrès dans la sagesse.

Il y a entre l'homme d'une sagesse consommée, et celui dont la sagesse commence, la même différence qu'entre l'homme bien portant et celui qui relève d'une maladie grave et longue, et à qui un mieux léger tient lieu de santé. Si ce dernier ne s'observe, il souffre et retombe dans le même état; mais

le sage n'a point à craindre les rechutes, pas plus que les chutes. En effet, la santé du corps n'est que temporaire; le médecin, lors même qu'il l'a rendue, ne peut la garantir, et souvent il est rappelé auprès du malade qui avait eu recours à lui. L'âme du sage, au contraire, est entièrement guérie. Voici les signes auxquels on reconnaît la guérison : contentement de soi-même; confiance dans ses forces; conviction complète que tous les vœux des mortels, que tous les bienfaits qu'on prodigue ou qu'on reçoit, ne peuvent influer sur le bonheur de la vie. Car, du moment que ce qui est susceptible d'accroissement est imparfait, et que ce qui est susceptible de décroissement est périssable, pour jouir d'un bonheur perpétuel, il faut le puiser en soi-même. Tous les objets qui excitent les appétits du vulgaire sont sujets au flux et au reflux : la fortune ne nous donne rien en propre; cependant les faveurs du sort peuvent causer du plaisir, quand la raison en règle l'usage et s'y mêle. C'est la raison qui donne du prix aux objets extérieurs; ils perdent tout leur charme quand on en use immodérément.

Attale se servait ordinairement de cette comparaison : « Avez-vous vu quelquefois un chien happer à la volée des morceaux de pain ou de viande que lui jette son maître? tout ce qui tombe sous sa dent, il l'avale d'une seule fois, et il tend toujours la gueule pour recevoir un autre morceau. La même chose arrive quand la fortune nous a jeté quelque chose que nous attendions : nous le prenons sans le moindre plaisir, avides et occupés que nous sommes de lui ravir une autre faveur. » Il n'en est pas ainsi du sage; il est pour jamais rassasié : quoi qu'il lui tombe en partage, il le reçoit avec calme et le met en réserve; il jouit d'un contentement sans borne et sans fin, qui est bien à lui. On voit des gens qui ont la volonté de bien faire, et qui sont dans la bonne voie, mais à qui il manque beaucoup de choses pour la perfection; ils s'élèvent et s'abaissent alternativement, tantôt vers le ciel, tantôt vers la terre. Quant aux gens affairés ou aux ignorants, leur vie est une chute continuelle; il semble qu'ils tombent dans le vide infini d'Épicure. Il y a encore une troisième classe : ce sont ceux qui côtoient la sagesse; ils ne l'ont pas encore atteinte, mais ils l'ont devant les yeux et sous la main; ils ne sont point ballotés par les flots, ils ne dérivent même pas; mais, déjà dans le port, ils ne sont pas encore à terre. Puis donc qu'une si grande distance sépare le premier degré du dernier; puisque le milieu, à côté de ses avantages, offre un grand danger, celui de retom-

ber dans le mal, nous devons éviter de nous livrer aux affaires. Il faut les bannir de chez nous; si elles entrent une fois, ce sera pour ne céder la place qu'à d'autres. Opposons-nous à leurs commencements; il est plus aisé de les empêcher de commencer que de les terminer.

(*Lettre* LXXII.)

XXIII.

L'âme du sage est divine.

Les rayons du soleil touchent la terre, mais tiennent encore au foyer d'où ils émanent; de même l'âme sublime et sainte du sage, envoyée sur la terre pour nous montrer la Divinité de plus près, tout en vivant au milieu de nous, reste encore attachée à la céleste patrie. Elle y tient, elle la regarde, elle y aspire; c'est un génie supérieur descendu parmi nous. Quelle est cette âme? celle qui ne se repose que sur ses propres biens.

(*Lettre* XLI.)

XXIV.

Ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger.

Quelle folie en effet d'admirer dans un homme ce qui lui est étranger! de s'extasier devant ce qui peut en un moment passer à un autre! Le frein d'or ne rend point un cheval meilleur. Autre est le lion à la crinière dorée, que l'on manie, que l'on force à subir l'affront d'une parure qui l'outrage; autre le lion du désert, la crinière en désordre, avec sa rude et sauvage fierté. Voyez-le : il bondit, il se précipite; il est tel que la nature l'a fait, terrible, mais beau de la terreur qu'il inspire. Quel contraste avec cet animal languissant et couvert d'or! On ne doit se glorifier que de ce qui est sien. On aime une vigne dont les sarments sont chargés de grappes, dont les appuis succombent sous le faix. Ira-t-on lui préférer une vigne au raisin, au feuillage d'or? Non, le mérite de la vigne est dans sa fertilité; chez l'homme, il faut louer ce qui est de l'homme. Il a de beaux esclaves, un palais magnifique, des moissons abondantes, un ample revenu; tout cela n'est pas lui, mais bien son entourage. Admirez en lui ce qu'on ne peut ni lui donner ni lui ravir, ce qui est propre à l'homme; c'est-à-dire son âme, et, dans son âme, la sagesse. L'homme est un être raisonnable; il fait son bonheur en remplissant sa destina-

tion. Or, que veut de lui la raison? Rien que de très-facile: vivre conformément à sa nature. Mais la folie générale y met de grands obstacles; on se pousse mutuellement au vice; et comment ramener à la raison des hommes que personne ne retient, et que la foule entraîne?

(*Lettre* XLI.)

XXV.

Éloge de la philosophie : à elle seule appartient la guérison de l'âme.

On ne peut en douter, mon cher Lucilius, nous devons aux dieux immortels l'avantage de vivre, et à la philosophie celui de bien vivre. Or, la vie étant un moindre bienfait que le bonheur, il s'ensuit que nous devrions réellement plus à la philosophie qu'aux dieux, si la philosophie elle-même n'était un présent des dieux, qui, sans en donner la connaissance à personne, l'ont rendue accessible à tout le monde. S'ils eussent prodigué ce trésor, et que nous fussions tous sages en naissant, la sagesse aurait perdu ce qu'elle a d'excellent, et n'eût plus été qu'un avantage fortuit. Car ce qui la rend surtout précieuse et admirable, c'est qu'elle ne nous est point donnée, qu'on ne la doit qu'à soi-même, qu'on ne l'emprunte pas à d'autres. Quelle raison auriez-vous d'estimer la philosophie, si on l'obtenait comme un bienfait? Son unique occupation est de trouver la vérité dans les choses divines et humaines. Jamais elle ne marche sans la justice, la piété, la religion, et toutes les autres vertus qui se donnent la main et forment comme une chaîne. C'est elle qui nous apprend à honorer les dieux, à chérir l'humanité, à reconnaître la souveraineté divine, à traiter les hommes en frères.

(*Lettre* XC.)

ÉPICTÈTE COMMENTÉ PAR MONTAIGNE.

I. Sur Épictète.

Il semble à la vérité que la nature, pour la consolation de notre état misérable et chétif, ne nous ait donné en partage que la présomption et la gloire. C'est ce que dit Epictète, que l'homme n'a rien proprement sien que l'usage de ses opinions. Nous n'avons que du vent et de l'inanité en partage. Nous avons raison de faire valoir les forces de notre imagination, car tous nos biens ne sont qu'en songe.

II. Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons.

Les hommes (dit une sentence grecque ancienne) sont tourmentés par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mêmes. Il y aurait un grand point gagné pour le soulagement de notre misérable condition humaine, qui pourrait établir cette proposition vraie tout par tout. Car, si les maux n'ont entrée en nous que par notre jugement, il semble qu'il soit en notre pouvoir de les mépriser ou contourner à bien. Si les choses se rendent à notre merci et dévotion, pourquoi n'en chevirons-nous, ou ne les accommoderons-nous à notre avantage. Si ce que nous appelons mal et tourment, n'est ni mal ni tourment de soi, ainsi seulement que notre fantaisie lui donne cette qualité, il est en vous de la changer, et, en ayant le choix, si nul ne nous force, nous sommes étrangement fous de nous bander pour le parti qui nous est le plus ennuyeux, et de donner aux maladies, à l'indigence et au mépris un aigre et mauvais goût, si nous le leur pouvons donner bon, et si, la fortune fournissant simplement de matière, c'est à nous de lui donner la forme. Or, que ce que nous appelons mal ne le soit pas de soi, ou au moins, tel qu'il soit, qu'il dépende de nous de lui donner autre saveur et autre visage, car tout revient à un, voyons s'il se peut maintenir.

Si l'être originel de ces choses que nous craignons avait crédit de se loger en nous de son autorité, il logerait pareil et semblable en tous; car les hommes sont tous d'une façon, et, sauf le plus et le moins, se trouvent garnis de pareils outils et instruments pour concevoir et juger; mais la diversité des opinions que nous avons de ces choses-là montre clairement qu'elles n'entrent en nous que par composition : tel, à l'aventure, les loge chez soi en leur vrai être; mais mille autres leur don-

nent un être nouveau et contraire chez eux. Nous tenons la mort, la pauvreté et la douleur pour nos principales parties : or, cette mort, que les uns appellent des choses horribles la plus horrible, qui ne sait que d'autres la nomment l'unique port des tourments de cette vie, le souverain bien de nature, seul appui de notre liberté, et commune et prompte recette à tous maux. Et comme les uns l'attendent tremblants et effrayés, d'autres ne la reçoivent-ils pas de tout autre visage ? Combien voit-on de personnes populaires et communes conduites à la mort, et non à une mort simple, mais mêlée de honte, et quelquefois de griefs tourments, y apporter une telle assurance, qui par opiniâtreté, qui par souplesse naturelle, qu'on n'y aperçoit rien de changé de leur état ordinaire : établissant leurs affaires domestiques, se recommandant à leurs amis, chantant, prêchant et entretenant le peuple, voire y mêlant quelquefois des mots pour rire, et buvant à leurs connaissances, aussi bien que Socrate.

D'enfiler ici un grand rôle de ceux de tous sexes et conditions et de toutes sectes, ès siècles plus heureux, qui ont ou attendu la mort constamment, ou recherché volontairement, et recherché non-seulement pour finir les maux de cette vie, mais aucuns pour fuir simplement la satiété de vivre, et d'autres pour l'espérance d'une meilleure condition ailleurs, je n'aurais jamais fait. Et en est le nombre si infini qu'à la vérité j'aurais meilleur marché de mettre en compte ceux qui l'on crainte.

Bien, me dira-t-on, votre règle serve à la mort ; mais que direz-vous de l'indigence, que direz-vous encore de la douleur, que la plupart des sages ont estimée le souverain mal, et ceux qui le niaient de parole le confessaient par l'effet ? Posidonius étant extrêmement tourmenté d'une maladie aigüe et douloureuse, Pompeius le fut voir, et s'excusa d'avoir pris heure si importune pour l'ouïr deviser de la philosophie : « A Dieu ne plaise, lui dit Posidonius, que la douleur gagne tant sur moi qu'elle m'empêche d'en discourir et d'en parler ! » et se jeta sur ce même propos du mépris de la douleur ; mais cependant elle jouait son rôle et le pressait incessamment. A quoi, il s'écriait : « Tu as beau faire, douleur ! si ne dirai-je pas que tu sois mal. » Ce conte, qu'ils font tant valoir, que porte-t-il pour le mépris de la douleur ? Il ne débat que du mot, et cependant, si ces pointures ne l'émeuvent, pourquoi en rompt-il son propos ? pourquoi pense-t-il faire beaucoup de ne l'appeler pas mal ? Ici tout ne consiste pas en l'imagination. Nous opinons du

reste ; c'est ici la certaine science qui joue son rôle : nos sens mêmes en sont juges :

Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa sit omnis.

Ferons-nous accroire à notre peau que les coups d'étrivière la chatouillent? et à notre goût que de l'aloès soit du vin de Graves? Le pourceau de Pyrrho est ici de notre écot ; il est bien sans effroi à la mort, mais, si on le bat, il crie et se tourmente. Forcerons-nous la générale habitude de nature, qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur ? Les arbres mêmes semblent gémir aux offenses qu'on leur fait. La mort ne se sent que par le discours, d'autant que c'est le mouvement d'un instant.

Aut fuit, aut veniet, nihil est præsentis in illa...
Morsque minus pœnæ quam mora mortis habet.

Mille bêtes, mille hommes sont plutôt morts que menacés. Et, à la vérité, ce que les sages craignent principalement en la mort, c'est la douleur, son avant-coureuse coutumière.

Comme aussi la pauvreté n'a rien à craindre que cela qu'elle nous jette entre les bras de la douleur, par la soif, la faim, le froid, le chaud, les veilles qu'elle nous fait souffrir. Ainsi n'ayons affaire qu'à la douleur. Je leur donne que ce soit le pire accident de notre être, et volontiers : car je suis l'homme du monde qui lui veut autant de mal, et qui la craint autant, pour jusqu'à présent n'avoir pas eu, Dieu merci, grand commerce avec elle ; mais qu'il ne soit pourtant en nous, sinon de l'anéantir ; au moins de l'amoindrir par la patience, qu'il ne soit en nous, quand bien le corps s'en émouverait, de maintenir ce néanmoins l'âme et la raison en bonne trempe, je ne le crois pas : et s'il ne l'était, qui aurait mis en crédit parmi nous la vertu, la vaillance, la force, la magnanimité et la résolution? Où joueraient-elles leur rôle, s'il n'y a plus de douleur à défier ? *Avida est periculi virtus.* S'il ne faut coucher sur la dure, soutenir armé de toutes pièces la chaleur du midi, se paître d'un cheval et d'un âne, se voir détailler en pièces et arracher une balle d'entre les os, se souffrir recoudre, cautériser et sonder, par où s'acquerra l'avantage que nous voulons avoir sur le vulgaire? C'est bien loin de fuir le mal et la douleur, ce que disent les sages, que, des actions également bonnes, celle-là est la plus souhaitable à faire où il y a plus de peine. Et à cette cause, il a été impossible de persuader à nos

pères que les conquêtes faites par vive force, au hasard de la guerre, ne fussent plus avantageuses que celles qu'on fait en toute sûreté par pratiques et menées.

Lætius est, quoties magno sibi constat honestum.

D'avantage, cela nous doit consoler que naturellement, si la douleur est violente, elle est courte : si elle est longue, elle est légère. Tu ne la sentiras guère longtemps, si tu la sens trop : elle mettra fin à soi ou à toi ; l'un et l'autre revient à un. Ce qui nous fait souffrir avec tant d'impatience la douleur, c'est de n'être pas accoutumés de prendre notre contentement en l'âme, c'est d'avoir eu trop de commerce avec le corps. Tout ainsi que l'ennemi se rend plus âpre à notre fuite, aussi s'enorgueillit la douleur à nous voir trembler sous elle. Elle se rendra de bien meilleure composition à qui lui fera tête : il se faut opposer et bander contre. En nous acculant et tirant arrière, nous appelons à nous et attirons la ruine qui nous menace.

LA MORALE STOICIENNE DANS DESCARTES.

A LA REINE DE SUÈDE.

Madame,

J'ai appris de M. Chanut qu'il plaît à votre majesté que j'aie l'honneur de lui exposer l'opinion que j'ai touchant le souverain bien, considéré au sens que les philosophes anciens en ont parlé ; et je tiens ce commandement pour une si grande faveur que le désir que j'ai d'y obéir me détourne de toute autre pensée, et fait que, sans excuser mon insuffisance, je mettrai ici en peu de mots tout ce que je pourrai savoir sur cette matière.

On peut considérer la bonté de chaque chose en elle-même sans la rapporter à autrui, auquel sens il est évident que c'est Dieu qui est le souverain bien, pour ce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures ; mais on peut aussi la rapporter à nous, et en ce sens je ne vois rien que nous devions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel que c'est perfection pour nous de l'avoir. Ainsi les philosophes anciens qui, n'étant point éclairés de la lumière de la foi, ne savaient rien de la béatitude surnaturelle, ne considéraient que les biens que nous pouvons pos-

séder en cette vie, et c'était entre ceux-là qu'ils cherchaient lequel était le souverain, c'est-à-dire le principal et le plus grand.

Mais afin que je le puisse déterminer, je considère que nous ne devons estimer biens à notre égard que ceux que nous possédons ou bien que nous avons le pouvoir d'acquérir; et cela posé, il me semble que le souverain bien de tous les hommes ensemble est un amas ou un assemblage de tous les biens, tant de l'âme que du corps et de la fortune, qui peuvent être en quelques hommes; mais que celui d'un chacun en particulier est tout autre chose, et qu'il ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au contentement qu'elle produit : dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun. Car pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous; et ceux de l'âme se rapportent tous à deux chefs, qui sont, l'un de connaître et l'autre de *vouloir* ce qui est bon; mais la connaissance est souvent au delà de nos forces; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer. Et je ne vois point qu'il soit possible d'en disposer mieux que si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître; c'est en cela que consistent toutes les vertus; c'est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire; enfin, c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie; ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le souverain bien.

Et par ce moyen je pense accorder les deux plus contraires et plus célèbres opinions des anciens, à savoir celle de Zénon qui l'a mis en la vertu ou en l'honneur, et celle d'Epicure qui l'a mis au contentement auquel il a donné le nom de volupté. Car, comme tous les vices ne viennent que de l'incertitude et de la faiblesse qui suit l'ignorance et qui fait naître les repentirs, ainsi la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir autant examinées qu'on en a moralement de pouvoir; et bien que ce qu'on fait alors puisse être mauvais, on est assuré néanmoins qu'on fait son devoir; au lieu que, si on exécute quelque action de vertu et

que cependant on pense mal faire, ou bien qu'on néglige de savoir ce qui en est, on n'agit pas en homme vertueux.

Pour ce qui est de l'honneur et de la louange, on les attribue souvent aux autres biens de la fortune; mais, pour ce que je m'assure que votre majesté fait plus d'état de sa vertu que de sa couronne, je ne craindrai point ici de dire qu'il ne me semble pas qu'il y ait rien que cette vertu qu'on ait juste raison de louer. Tous les autres biens méritent seulement d'être estimés, et non point d'être honorés ou loués, si ce n'est en temps qu'on présuppose qu'ils sont acquis ou obtenus de Dieu par le bon usage du libre arbitre; car l'honneur et la louange est une espèce de récompense, et il n'y a rien que ce qui dépend de la volonté qu'on ait sujet de récompenser ou de punir.

Il me reste encore ici à prouver que c'est de ce bon usage du libre arbitre que vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie, ce qui me semble n'être pas difficile, pour ce que, considérant avec soin en quoi consiste la volupté ou le plaisir et généralement toutes les sortes de contentements qu'on peut avoir, je remarque en premier lieu qu'il n'y en a aucun qui ne soit entièrement en l'âme, bien que plusieurs dépendent du corps; de même que c'est aussi l'âme qui voit, bien que ce soit par l'entremise des yeux. Puis je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme, sinon l'opinon qu'elle a de posséder quelque bien, et que souvent cette opinion n'en est qu'une représentation fort confuse, et même que son union avec le corps est cause qu'elle se représente ordinairement certains biens incomparablement plus grands qu'ils ne sont; mais que, si elle connaissait distinctement leur juste valeur, son consentement serait toujours proportionné à la grandeur du bien dont il procéderait.

Je remarque aussi que la grandeur d'un bien à notre égard ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que par conséquent son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus; d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder; aussi voit-on, par exemple, que le repos d'esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes

ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquérir, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs.

J'omets encore ici beaucoup d'autres choses, pour ce que, me représentant le nombre des affaires qui se rencontrent en la conduite d'un grand royaume, et dont votre majesté prend elle-même les soins, je n'ose lui demander plus longue audience; mais j'envoie à M. Chanut quelques écrits où j'ai mis mes sentiments plus au long touchant la matière, afin que, s'il plaît à votre majesté de les voir, il m'oblige de les lui présenter, et que cela aide à témoigner avec combien de zèle et de dévotion je suis, etc.

D'Egmond, ce 20 novembre 1647.

LE STOICISME DANS SPINOZA

De la réforme de l'entendement.

L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles, et que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est touchée, j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur.

Je dis que *j'ai pris enfin cette résolution*, parce qu'il me semblait au premier aspect qu'il y avait de l'imprudence à renoncer à des choses certaines pour un objet encore incertain. Je considérais en effet les avantages qu'on se procure par la réputation et par les richesses, et il fallait y renoncer, si je voulais m'occuper sérieusement d'une autre recherche. Or, supposé que la félicité suprême consiste par hasard dans la possession de ces avantages, je la voyais s'éloigner nécessairement de moi; et si au contraire elle consiste en d'autres objets et que je la cherche où elle n'est pas, voilà qu'elle m'échappe encore [1].

1. Cf. *Manuel*, ch. I, § 3.

Je méditais donc en moi-même sur cette question : est-il possible que je parvienne à diriger ma vie suivant une nouvelle règle, ou du moins à m'assurer qu'il en existe une, sans rien changer toutefois à l'ordre actuel de ma conduite, ni m'écarter des habitudes communes ? chose que j'ai souvent essayée, mais toujours vainement. Les objets en effet qui se présentent le plus fréquemment dans la vie, et où les hommes, à en juger par leurs œuvres, placent le souverain bonheur, se peuvent réduire à trois, les richesses, la réputation, la volupté. Or, l'âme est si fortement occupée tour à tour de ces trois objets qu'elle est à peine capable de songer à un autre bien. La volupté surtout enchaîne l'âme avec tant de puissance qu'elle s'y repose comme en un bien véritable, et c'est ce qui contribue le plus à éloigner d'elle toute autre pensée ; mais après la jouissance vient la tristesse, et si l'âme n'en est pas possédée tout entière, elle en est du moins troublée et comme émoussée. Les honneurs et les richesses n'occupent pas non plus faiblement une âme, surtout quand on recherche toutes ces choses pour elles-mêmes, en s'imaginant qu'elles sont le souverain bien. La réputation occupe l'âme avec plus de force encore ; car l'âme la considère toujours comme étant par soi-même un bien et en fait l'objet suprême où tendent tous ses désirs. Ajoutez que le repentir n'accompagne point la réputation et les richesses comme il fait la volupté ; plus au contraire on possède ces avantages, et plus on éprouve de joie, plus par conséquent on est poussé à les accroître ; que si nos espérances à cet égard viennent à être trompées, nous voilà au comble de la tristesse. Enfin, la recherche de la réputation est pour nous une forte entrave, parce qu'il faut nécessairement, pour l'atteindre, diriger sa vie au gré des hommes, éviter ce que le vulgaire évite et courir après ce qu'il recherche[1].

C'est ainsi qu'ayant considéré tous les obstacles qui m'empêchaient de suivre une règle de conduite différente de la règle ordinaire, et voyant l'opposition si grande entre l'une et l'autre qu'il fallait nécessairement choisir, je me voyais contraint de rechercher laquelle des deux devait m'être plus utile, et il me semblait, comme je disais tout à l'heure, que j'allais abandonner le certain pour l'incertain. Mais, quand j'eus un peu médité là-dessus, je trouvai premièrement qu'en abandonnant les avantages ordinaires de la vie pour m'attacher à d'autres objets, je ne renoncerais véritablement qu'à un bien incertain, comme

1. Cf. le *Manuel*, ch. I, sqq.

on le peut clairement inférer de ce qui précède, pour chercher un bien également incertain, lui, non par sa nature (puisque je cherchais un bien solide), mais quant à la possibilité de l'atteindre. Et bientôt une méditation attentive me conduisit jusqu'à reconnaître que je quittais, à considérer le fond des choses, des maux certains pour un bien certain. Je me voyais en effet jeté en un très-grand danger, qui me faisait une loi de chercher de toutes mes forces un remède, même incertain ; à peu près comme un malade, attaqué d'une maladie mortelle, qui, prévoyant une mort certaine s'il ne trouve pas un remède, rassemble toutes ses forces pour chercher ce remède sauveur, quoique incertain s'il parviendra à le découvrir; et il fait cela, parce qu'en ce remède est placée toute son espérance. Et véritablement, tous les objets que poursuit le vulgaire non-seulement ne fournissent aucun remède capable de contribuer à la conservation de notre être, mais ils y font obstacle ; car ce sont ces objets mêmes qui causent plus d'une fois la mort des hommes qui les possèdent et toujours celle des hommes qui en sont possédés.

N'y a-t-il pas plusieurs exemples d'hommes qui à cause de leurs richesses ont souffert la persécution et la mort même, ou qui se sont exposés pour amasser des trésors à tant de dangers qu'ils ont fini par payer de leur vie leur folle avarice! Et combien d'autres qui ont souffert mille maux pour faire leur réputation ou pour la défendre ! Combien enfin, par un excessif amour de la volupté, ont hâté leur mort[1] !

Or voici quelle me paraissait être la cause de tout le mal : c'est que notre bonheur et notre malheur dépendent uniquement de la nature de l'objet que nous aimons ; car les choses qui ne nous inspirent point d'amour n'excitent ni discordes ni douleur quand elles nous échappent, ni jalousie quand elles sont au pouvoir d'autrui, ni crainte, ni haine, en un mot aucune passion ; au lieu que tous ces maux sont la suite inévitable de notre attachement aux choses périssables, comme sont celles dont nous avons parlé tout à l'heure[2].

Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts. Mais ce n'est pas sans raison que je me suis servi de ces paroles : *à considérer les choses sérieusement* ; car, bien que j'eusse une idée claire de tout ce que

1. Ce sont les mêmes exemples que donnent Socrate (*Mém.*), Platon (*Ier Alcibiade*) et Epictète (*Entretiens.*)

2. V. le *Manuel*, ch. II.

je viens de dire, je ne pouvais cependant bannir complétement de mon cœur l'amour de l'or, des plaisirs et de la gloire.

Seulement je voyais que mon esprit, en se tournant vers ces pensées, se détournait des passions et méditait sérieusement une règle nouvelle; et ce fut pour moi une grande consolation; car je compris ainsi que ces maux n'étaient pas de ceux qu'aucun remède ne peut guérir. Et bien que, dans le commencement, ces moments fussent rares et de courte durée, cependant, à mesure que la nature du vrai bien me fut mieux connue, ils devinrent et plus longs et plus fréquents, surtout lorsque je vis que la richesse, la volupté, la gloire, ne sont funestes qu'autant qu'on les recherche pour elles-mêmes, et non comme de simples moyens; au lieu que, si on les recherche comme de simples moyens, elles sont capables de mesure, et ne causent plus aucun dommage; loin de là, elles sont d'un grand secours pour atteindre le but que l'on se propose, ainsi que nous le montrerons ailleurs.

Ici je veux seulement dire en peu de mots ce que j'entends par le vrai bien, et quel est le souverain bien. Or, pour s'en former une juste idée, il faut remarquer que le bien et le mal ne se disent que d'une façon relative, en sorte qu'un seul et même objet peut être appelé bon ou mauvais, selon qu'on le considère sous tel ou tel rapport; et de même pour la perfection et l'imperfection. Nulle chose, considérée en elle-même, ne peut être dite parfaite ou imparfaite, et c'est ce que nous comprendrons surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, arrive selon l'ordre éternel et les lois fixes de la nature. Mais l'humaine faiblesse ne saurait atteindre par la pensée à cet ordre éternel; l'homme conçoit une nature humaine de beaucoup supérieure à la sienne, où rien, à ce qu'il lui semble, ne l'empêche de s'élever; il recherche tous les moyens qui peuvent le conduire à cette perfection nouvelle; tout ce qui lui semble un moyen d'y parvenir, il l'appelle le vrai bien; et ce qui serait le souverain bien, ce serait d'entrer en possession, avec d'autres êtres, s'il était possible, de cette nature supérieure.

Or, quelle est cette nature? nous montrerons, quand il en sera temps, que ce qui la constitue, c'est la connaissance de l'union de l'âme humaine avec la nature tout entière.

Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi; en d'autres termes, il importe à mon bonheur que beaucoup d'autres s'élèvent aux

mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec les miens; pour cela[1], il suffit de deux choses, d'abord de comprendre la nature universelle autant qu'il est nécessaire pour acquérir cette nature humaine supérieure; ensuite d'établir une société telle que le plus grand nombre puisse parvenir facilement et sûrement à ce degré de perfection. On devra veiller avec soin aux doctrines morales ainsi qu'à l'éducation des enfants; et comme la médecine n'est pas un moyen de peu d'importance pour atteindre la fin que nous nous proposons, il faudra mettre l'ordre et l'harmonie dans toutes les parties de la médecine. Et comme l'art rend faciles bien des choses difficiles et nous profite en épargnant notre temps et notre peine, on se gardera de négliger la mécanique. Mais, avant tout, il faut chercher le moyen de guérir l'entendement, de le corriger autant qu'il est possible dès le principe, afin que, prémuni contre l'erreur, il ait de toute chose une parfaite intelligence. On peut déjà voir par là que je veux ramener toutes les sciences à une seule fin[2], qui est de nous conduire à cette souveraine perfection de la nature humaine dont nous avons parlé; en sorte que tout ce qui, dans les sciences, n'est pas capable de nous faire avancer vers notre fin doit être rejeté comme inutile; c'est-à-dire, d'un seul mot, que toutes nos actions, toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin. Mais, tandis que nous nous efforçons d'y atteindre et de mettre l'intelligence dans la bonne voie, il nous faut vivre cependant; et c'est pourquoi nous devons convenir de certaines règles de conduite que nous supposerons bonnes, savoir, les suivantes :

I. Mettre ses paroles à la portée du vulgaire et consentir à faire avec lui tout ce qui n'est pas un obstacle à notre but. Car nous avons de grands avantages à retirer du commerce des hommes, si nous nous proportionnons à eux, autant qu'il est possible, et nous préparons ainsi à la vérité des oreilles bienveillantes.

II. Ne prendre d'autres plaisirs que ce qu'il en faut pour conserver la santé.

III. Ne rechercher l'argent et toute autre chose qu'autant qu'il est nécessaire pour entretenir la vie et la santé.

1. « Remarquez que je ne veux énumérer ici que les sciences nécessaires à notre but, et encore que je ne m'occupe pas de leur enchaînement. » (Spinoza.)

2. « Les sciences ont une fin unique, vers laquelle elles doivent toutes être dirigées. » (Spinoza.) — Même doctrine dans Socrate et dans Epictete. (*Entretiens*, I, 1.)

Développement des principes stoïciens.

PROPOS. 26. *Nous ne tendons par la raison à rien autre chose qu'à comprendre, et l'âme, en tant qu'elle se sert de la raison, ne juge utile pour elle que ce qui la conduit à comprendre*[1].

DÉMONSTR. L'effort d'un être pour se conserver n'est rien autre chose que son essence, cet être, par cela seul qu'il existe de telle façon, étant conçu comme doué d'une force par laquelle il persévère dans l'existence et agit suivant le cours nécessaire de sa nature déterminée. Or l'essence de la raison n'est autre chose que notre âme, en tant qu'elle comprend clairement et distinctement. Par conséquent tout l'effort de notre raison ne va qu'à un seul but, qui est de comprendre.

Maintenant, puisque l'effort de l'âme pour conserver son être ne va, en tant qu'elle exerce sa raison, qu'à comprendre (*comme on vient de le démontrer*), cet effort pour comprendre est donc le premier et l'unique fondement de la vertu, et conséquemment ce ne sera pas en vue de quelque autre fin que nous nous efforcerons de comprendre les choses; mais, au contraire, l'âme, en tant qu'elle use de sa raison, ne pourra concevoir comme bon pour elle que ce qui sera un moyen de comprendre. C. Q. F. D.

PROPOS. 27. *Rien ne nous est connu comme certainement bon ou mauvais que ce qui nous conduit à comprendre véritablement les choses, ou ce qui peut nous en éloigner.*

DÉMONSTR. L'âme, en tant qu'elle use de la raison, ne désire rien autre chose que de comprendre, et ne considère comme utile pour elle que ce qui la conduit à ce but (*par la Propos. précéd.*). Or l'âme ne connaît les choses avec certitude qu'en tant qu'elle a des idées adéquates, c'est-à-dire en tant qu'elle use de la raison. Donc rien ne nous est connu comme certainement bon que ce qui nous conduit à comprendre les choses, et au contraire, comme certainement mauvais, que ce qui peut nous en éloigner. C. Q. F. D.

PROPOS. 28. *Le bien suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu; et la suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu.*

DÉMONSTR. L'objet suprême de notre intelligence, c'est Dieu, en d'autres termes, l'être absolument infini et sans lequel rien ne peut être ni être conçu; et par conséquent l'intérêt suprême de l'âme ou son suprême bien, c'est la connaissance de Dieu, Or, l'âme n'agit qu'en tant qu'elle comprend; et ce n'est aussi

1. Cf. *Entretiens*, l. I, ch. II.

prits animaux suffit pour la mouvoir. Cette suspension se diversifie suivant l'action des esprits sur la glande, et la glande elle-même reçoit toutes les impressions que les objets extérieurs communiquent aux esprits animaux ; d'où il résulte que si la volonté de l'âme place la glande dans une position où les esprits l'avaient déjà mise une autre fois, elle réagit sur eux à son tour, et les met dans la disposition où ils étaient quand ils exercèrent sur elle cette influence. En outre, dans la théorie de Descartes, chaque détermination de la volonté est unie à un certain mouvement de la glande. Par exemple, que quelqu'un veuille regarder un objet éloigné, ce vouloir aura pour effet de dilater sa pupille ; mais s'il veut précisément dilater sa pupille et rien de plus, ce vouloir ne sera pas efficace, parce que le mouvement de la glande qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique pour dilater ou contracter la prunelle n'a pas été attaché par la nature à la volonté de la dilater ou de la contracter, mais bien à la volonté de regarder des objets éloignés ou rapprochés. Enfin Descartes établit que ces mouvements de la glande, attachés par la nature dès le commencement de notre vie à chacune de nos pensées, peuvent être unis à d'autres pensées par l'effet de l'habitude ; c'est ce qu'il s'efforce d'établir dans l'art. 50 de la 1re part., *Des Passions de l'âme*. La conclusion est qu'il n'est point d'âme si faible qu'une bonne direction ne puisse rendre maîtresse souveraine de ses passions. Il définit les passions des *perceptions*, des *sentiments* ou des *émotions de l'âme, qui lui sont rapportés spécialement et qui sont produits, conservés et augmentés par quelque mouvement des esprits* (voyez art. 27, 1re part., *Des Passions de l'âme*). Or, si à telle volition nous pouvons, à notre gré, joindre tel mouvement de la glande, et par conséquent des esprits, et que la détermination de la volonté ne dépende que de notre seule puissance, il ne reste plus, pour acquérir un empire absolu sur nos passions, qu'à soumettre notre volonté aux principes fixes et arrêtés dont nous voulons faire les mobiles de notre conduite, et à conformer à ces principes les mouvements des passions que nous voulons avoir. Telle est, autant que je la puis comprendre, la doctrine de ce grand homme.

ÉTHIQUE, IVe partie (trad. Saisset.)

LE STOICISME, D'APRÈS LEIBNIZ.

La nécessité des Stoïciens.

Ce qu'on appelle *fatum stoïcum* n'était pas si noir qu'on le fait : il ne détournait pas les hommes du soin de leurs affaires, mais il tendait à leur donner la tranquillité à l'égard des événements, par la considération de la nécessité qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles : en quoi ces philosophes ne s'éloignaient pas entièrement de la doctrine de Notre-Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donnerait un homme qui travaillerait à agrandir sa taille.

Il est vrai que les enseignements des stoïciens, et peut-être aussi de quelques philosophes célèbres de notre temps, se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une patience forcée; au lieu que Notre-Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, notre confiance en lui doit être entière : de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur, tant absolument que pour nous, que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disait aux hommes : Faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non-seulement parce que vous ne sauriez résister à la providence divine ou à la nature des choses, ce qui peut suffire pour être tranquille et non pas pour être content, mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c'est ce qu'on peut appeler *fatum christianum*.

LEIBNIZ, *Préface de la Théodicée.*

Epictète jugé par Leibniz.

J'ai déjà fait remarquer plus d'une fois dans cet ouvrage que le mal est une suite de la privation, et je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. Saint Augustin a déjà fait valoir cette pensée, et saint Basile a dit quelque chose d'approchant dans son *Hexæmeron*, Homil. 2, que « le vice n'est pas une substance vivante et animée, mais une affection de l'âme contraire à la vertu, qui vient de ce qu'on quitte le bien; de sorte qu'on n'a point besoin de chercher un mal

primitif. » Il paraît que les stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictète le marquent : *Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit*[1].

On n'avait donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme saint Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matière. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du déréglement. C'était une opinion que Platon avait mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (dans son III[e] livre *du Ciel*, ch. II), parce que, selon cette doctrine, le désordre serait original et naturel, et l'ordre serait introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore[2] a évité, en faisant reposer la matière jusqu'à ce que Dieu l'a remuée ; et Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside et Osiride*, et Tr. *de Animæ procreatione ex Timæo*), Platon reconnaissait dans la matière une certaine âme ou force malfaisante, rebelle à Dieu : c'était un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les stoïciens aussi ont cru que la matière était la source des défauts.

LEIBNIZ, *Théodicée*, III, 378.

LE STOICISME DANS KANT.

La bonne volonté.

De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une *bonne* volonté. L'intelligence, la finesse, le jugement, et tous les *talents* de l'esprit, ou le courage, la résolution, la persévérance, comme qualités du *tempérament*, sont sans doute bonnes et désirables à beaucoup d'égards ; mais ces dons de la nature peuvent aussi être extrêmement mauvais et pernicieux, lorsque la volonté, qui en doit faire usage et qui constitue ainsi essentiellement ce qu'on appelle le *caractère*, n'est pas bonne. Il en est de même des dons de la fortune : le pouvoir, la richesse, l'honneur, la santé même, tout le bien-être, et ce parfait contentement de son état qu'on appelle le bonheur,

1. Voir *Manuel*, ch. XXVII : ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.

2. *Anaxagore* de Clazomène florissait vers l'an 509 : accusé d'impiété et exilé d'Athènes, il mourut à Lampsaque en 426. Il enseignait que l'intelligence est le principe des choses. Cf. *Anaxagoræ Clazomenii fragmenta*, in-8°. Leip., 1827.

toutes ces choses nous donnent une confiance en nous, qui dégénère même souvent en présomption lorsqu'il n'y a pas là une bonne volonté pour empêcher qu'elles n'exercent une fâcheuse influence sur l'esprit, et pour ramener toutes nos actions à un principe universellement légitime. Ajoutez d'ailleurs qu'un spectateur raisonnable et désintéressé ne peut voir avec satisfaction que tout réussisse à un être que ne décore aucun trait de bonne volonté, et qu'ainsi la bonne volonté semble être une condition indispensable pour mériter d'être heureux.

Il y a même des qualités qui sont favorables à cette bonne volonté et peuvent rendre son action beaucoup plus facile, mais qui n'ont, malgré cela, aucune valeur intrinsèque absolue, car elles supposent toujours une bonne volonté qui restreint l'estime, que nous leur accordons justement d'ailleurs, et ne nous permet pas de les tenir pour absolument bonnes. La modération dans les affections et les passions, l'empire de soi et le sang-froid ne sont pas seulement des qualités bonnes à quelques égards, mais ces qualités semblent même constituer une partie de la valeur intrinsèque de la personne; pourtant il s'en faut de beaucoup qu'on puisse les considérer comme bonnes sans restriction (quoique les anciens leur aient accordé une valeur absolue). En effet, sans les principes d'une bonne volonté elles peuvent devenir très-mauvaises, et le sang-froid d'un scélérat ne le rend pas seulement plus dangereux, mais il nous le fait aussi paraître immédiatement plus méprisable encore.

La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même; et, considérée en elle-même, elle doit être estimée incomparablement supérieure à tout ce qu'on peut exécuter par elle au profit de quelques penchants, ou même de tous les penchants réunis. Quand un sort contraire ou l'avarice d'une nature marâtre priveraient cette volonté de tous les moyens d'exécuter ses desseins, quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien, et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule (et je n'entends point par là un simple souhait, mais l'emploi de tous les moyens qui sont en notre pouvoir), elle brillerait encore de son propre éclat, comme une pierre précieuse, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou l'inutilité ne

peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur. L'utilité n'est guère que comme un encadrement qui peut bien servir à faciliter la vente d'un tableau, ou à attirer sur lui l'attention de ceux qui ne sont pas assez connaisseurs, mais non à le recommander aux vrais amateurs et à déterminer son prix.

Cependant il y a dans cette idée de la valeur absolue qu'on attribue à la simple volonté, sans tenir aucun compte de l'utilité, quelque chose de si étrange, que, encore qu'elle soit parfaitement conforme à la raison commune, on est naturellement conduit à se demander s'il n'y a pas quelque illusion de l'imagination, produite par un faux enthousiasme, et si nous ne nous trompons pas en interprétant ici le but pour lequel la nature a soumis notre volonté au gouvernement de la raison. C'est pourquoi nous allons examiner cette idée, en nous plaçant à ce point de vue.

Quand nous considérons la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être dont la constitution a la vie pour but, nous posons en principe que dans cet être il n'y a pas d'organe qui ne soit le plus propre à la fin pour laquelle il existe. Or, si, en donnant à un être la raison et la volonté, la nature n'avait eu pour but que la conservation, le bien-être, en un mot le bonheur de cet être, elle aurait bien mal pris ses mesures en confiant à la raison de sa créature le soin de poursuivre ce but. En effet, toutes les actions que cette créature doit faire dans ce but, tout le système de conduite qu'elle doit suivre pour y arriver, l'instinct les lui révélerait avec bien plus d'exactitude, et le but de la nature serait bien plus sûrement atteint par ce moyen qu'il ne peut l'être par la raison. Ou si la créature la plus favorisée devait recevoir en outre le privilége de la raison, cette faculté n'aurait dû lui servir que pour contempler les heureuses dispositions de sa nature, les admirer, s'en réjouir et en rendre grâces à la cause bienfaisante qui les lui aurait données, et non pour soumettre sa faculté de désirer à ce guide faible et trompeur, et empiéter sur l'œuvre de la nature. En un mot, la nature aurait empêché que la raison ne servît à un usage pratique, et n'eût la présomption de découvrir, avec sa faible vue, tout le système du bonheur et des moyens d'y parvenir. Elle ne nous aurait pas seulement enlevé le choix des fins, mais aussi celui des moyens, et elle aurait sagement confié l'un et l'autre à l'instinct.

Et dans le fait nous voyons que plus une raison cultivée

s'applique à la recherche des jouissances de la vie et du bonheur, moins l'homme est véritablement satisfait. De là, chez la plupart de ceux qui se montrent les plus raffinés en matière de jouissances, un certain dégoût de la raison. En effet, après avoir pesé tous les avantages qu'on peut retirer, je ne dis pas seulement de l'invention des arts de luxe, mais même des sciences (qui ne leur paraissent être en définitive qu'un luxe de l'entendement), ils trouvent en dernière analyse qu'ils se sont donné plus de peine qu'ils n'ont recueilli de bonheur, et ils finissent par sentir plus d'envie que de mépris pour le vulgaire, qui s'abandonne davantage à la direction de l'instinct naturel, et n'accorde à la raison que peu d'influence sur sa conduite. Or, loin d'accuser de mécontentement ou d'ingratitude envers la bonté de la cause qui gouverne le monde ceux qui rabaissent si fort et regardent même comme rien les prétendus avantages que la raison peut nous procurer relativement au bonheur de la vie, il faut reconnaître que ce jugement a son principe caché dans cette idée que notre existence a une fin tout autrement noble, que la raison est spécialement destinée à l'accomplissement de cette fin, et non à la poursuite du bonheur, et que l'homme y doit subordonner en grande partie ses fins particulières, comme à une condition suprême.

En effet, si la raison ne suffit pas à diriger sûrement la volonté dans le choix de ses objets et dans la satisfaction de tous nos besoins (qu'elle-même multiplie souvent); s'il faut reconnaître que ce but aurait été beaucoup plus sûrement atteint au moyen d'un instinct naturel, et si néanmoins la raison nous a été départie comme une faculté pratique, c'est-à-dire comme une faculté qui doit avoir de l'influence sur la volonté, il faut, puisqu'on voit partout ailleurs dans les dispositions de la nature une parfaite appréciation des moyens aux fins, que sa vraie destination soit de produire une volonté *bonne*, non pas comme *moyen* pour quelque but étranger, mais *en soi*, ce qui exige nécessairement la raison. Cette bonne volonté peut sans doute n'être pas le seul bien, le bien tout entier, mais elle doit être regardée comme le bien suprême et la condition à laquelle doit être subordonné tout autre bien, tout désir même du bonheur. Il n'y a rien là qui ne s'accorde parfaitement avec la sagesse de la nature; et, si l'on voit que la culture de la raison, exigée par le premier but, qui est inconditionnel, restreint de diverses manières, et peut même réduire à rien, du

valeur morale. Je dis plus : si le cœur d'un homme n'était naturellement doué que d'un faible degré de sympathie ; si cet homme (honnête d'ailleurs) était froid et indifférent aux souffrances d'autrui, par tempérament, et peut-être aussi parce que, sachant lui-même supporter ses propres maux avec courage et patience, il supposerait dans les autres ou exigerait d'eux la même force ; si enfin la nature n'avait pas précisément travaillé à faire de cet homme (qui ne serait certainement pas son plus mauvais ouvrage) un philanthrope, ne trouverait-il pas en lui un moyen de se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que lui donnerait un tempérament compatissant. Sans doute ! Et c'est ici précisément qu'éclate la valeur morale du caractère, la plus haute de toutes sans comparaison, celle qui vient de ce qu'on fait le bien, non par inclination, mais par devoir.

Assurer son propre bonheur est un devoir (du moins indirect), car celui qui est mécontent de son état peut aisément se laisser aller, au milieu des soucis et des besoins qui le tourmentent, à la tentation de transgresser ses devoirs. Mais aussi, indépendamment de la considération du devoir, tous les hommes trouvent en eux-mêmes la plus puissante et la plus profonde inclination pour le bonheur, car cette idée du bonheur contient et résume toutes leurs inclinations. Seulement les préceptes qui ont pour but le bonheur ont, la plupart du temps, pour caractère de porter préjudice à quelques inclinations. Et d'ailleurs l'homme ne peut se faire un concept déterminé et certain de cette somme de satisfactions de tous ces penchants qu'il désigne sous le nom de bonheur. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'une seule inclination qui promet quelque chose de déterminé, et peut être satisfaite à un moment précis, puisse l'emporter sur une idée incertaine ; qu'un goutteux, par exemple, puisse se décider à jouir de tout ce qui lui plaît, quoiqu'il doive souffrir, et que, d'après sa manière d'évaluer les choses, au moins dans cette circonstance, il ne croie pas devoir sacrifier la jouissance du moment présent à l'espoir, peut-être vain, du bonheur que donne la santé. Mais, quand même ce penchant, qui porte tous les hommes à chercher leur bonheur, ne déterminerait pas sa volonté, quand même la santé ne serait pas, pour lui du moins, une chose dont il fût si nécessaire de tenir compte dans ses calculs, il resterait encore, dans ce cas, comme dans tous les autres, une loi, celle qui commande de travailler à son bonheur, non par inclination, mais par devoir, et c'est par là

seulement que sa conduite peut avoir une vraie valeur morale.

C'est ainsi sans doute qu'il faut entendre les passages de l'écriture, ou il est ordonné d'aimer son prochain et même son ennemi. En effet, l'amour comme inclination ne se commande pas ; mais faire le bien par devoir, alors même qu'aucune inclination ne nous y pousse, ou qu'une répugnance naturelle et insurmontable nous en éloigne, c'est là un amour pratique et non un amour pathologique, un amour qui réside dans la volonté et non dans un pendant de la sensibilité, dans les principes qui doivent diriger la conduite et non dans celui d'une tendre sympathie, et cet amour est le seul qui puisse être ordonné.

Ma seconde proposition est qu'une action faite par devoir ne tire pas sa valeur morale du but qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et que, par conséquent, cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du *principe* d'après lequel la *volonté* se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer. Il résulte clairement de ce qui précède que les buts que nous pouvons nous proposer dans nos actions, et que les effets de ces actions, considérés comme buts et comme mobiles de la volonté, ne peuvent leur donner une valeur absolue et morale. Où donc réside cette valeur, si elle n'est point dans le rapport de la volonté à l'effet attendu ? Elle ne peut être que dans le principe de la volonté, considéré indépendamment des résultats qui peuvent être obtenus par l'action ; en effet, la volonté est placée entre son principe *a priori*, qui est formel, et son mobile *a posteriori*, qui est matériel, comme entre deux routes, et, puisqu'elle doit être déterminée par l'un ou l'autre de ces principes, elle le sera nécessairement par le principe formel du vouloir en général, lorsque l'action sera faite par devoir ; car, dans ce cas, tout principe matériel lui est enlevé.

Des deux propositions précédentes je déduis cette troisième comme conséquence : *le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi.* Je puis bien avoir de *l'inclination*, mais jamais du *respect* pour l'objet qui doit être l'effet de mon action, précisément parce que cet objet n'est qu'un effet et non l'activité d'une volonté. De même je ne puis avoir de respect pour une inclination, qu'elle soit la mienne ou celle d'un autre; je ne puis que l'agréer dans le premier cas et quelquefois l'aimer dans le second, c'est-à-dire la regarder

comme favorable à mon propre intérêt. Il n'y a que ce qui est lié à ma volonté comme principe et non comme effet, ce qui ne sert pas mon inclination mais en triomphe, ou du moins l'exclut entièrement de la délibération, et, par conséquent, la loi, considérée en elle-même, qui puisse être un objet de respect, et en même temps un ordre. Or, si une action faite par devoir exclut nécessairement toute influence des penchants, et par là tout objet de la volonté, il ne reste plus rien pour déterminer la volonté, sinon, objectivement la loi, et, subjectivement, le *pur respect* pour cette loi pratique, par conséquent cette maxime qu'il faut obéir à cette loi, même au préjudice de tous les penchants.

Ainsi la valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni dans quelque principe d'action qui tirerait son motif de cet effet; car tous ces effets (le contentement de son état et même le bonheur d'autrui) pouvaient aussi être produits par d'autres causes, et il n'y avait pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable. C'est dans cette volonté seule qu'il faut chercher le bien suprême et absolu. Par conséquent, *se représenter la loi* en elle-même,[1] *ce que seul assurément peut faire un être raisonnable*, et placer dans cette représentation, et non dans l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, voilà ce qui seul peut constituer ce bien si éminent que nous appelons le bien moral, ce bien qui réside déjà dans la personne même agissant d'après cette représentation, et qu'il ne faut pas attendre de l'effet produit par son action.

Mais quelle peut être enfin cette loi dont la représentation doit déterminer la volonté par elle seule et indépendamment de la considération de l'effet attendu, pour que la volonté puisse être appelée bonne absolument et sans restriction? — Puisque j'ai écarté de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait trouver dans l'espérance de ce que promettrait l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légitimité universelle des actions en général qui puisse lui servir de principe, c'est-à-dire que *je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle.* Le seul principe qui dirige ici et doive diriger la volonté, si le devoir n'est pas un concept chimérique et un mot vide de sens, c'est donc cette simple conformité de l'action à une loi universelle (et non à une loi particulière applicable à certaines actions). Le sens commun se montre parfaitement d'accord avec nous sur ce

point dans ses jugements pratiques, et il a toujours ce principe devant les yeux.

Soit par exemple la question de savoir si je puis, pour me tirer d'embarras, faire une promesse que je n'ai pas l'intention de tenir. Je distingue ici aisément les deux sens que peut avoir la question : Est-il prudent, ou est-il légitime de faire une fausse promesse? Cela peut sans doute être prudent quelquefois. A la vérité, je vois bien que ce n'est pas assez de me tirer, au moyen de ce subterfuge, d'un embarras actuel, mais que je dois examiner si je ne me prépare point, par ce mensonge, des embarras beaucoup plus grands; et comme, malgré toute la *pénétration* que je m'attribue, les conséquences ne sont pas si faciles à prévoir qu'une confiance mal placée ne puisse me devenir beaucoup plus funeste que tout le mal que je veux éviter maintenant, il faudrait examiner s'il n'est pas plus prudent de s'imposer ici une maxime générale et de se faire une habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de tenir sa promesse. Mais je m'aperçois bientôt qu'une pareille maxime est fondée uniquement sur la crainte des conséquences. Or autre chose est d'être de bonne foi par devoir, autre chose de l'être par crainte des conséquences fâcheuses. Dans le premier cas, le concept de l'action renferme déjà pour moi celui d'une loi; dans le second, il faut que je cherche dans les suites de l'action quelles conséquences en pourront résulter pour moi. Si je m'écarte du principe du devoir, je ferai très-certainement une mauvaise action; si j'abandonne ma maxime de prudence, il se peut que cela me soit avantageux, quoiqu'il soit plus sûr de la suivre. Maintenant, pour arriver le plus vite et le plus sûrement possible à la solution de la question de savoir s'il est légitime de faire une promesse trompeuse, je me demande si je verrais avec satisfaction ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) érigée en une loi universelle (pour moi comme pour les autres), et si je pourrais admettre ce principe : chacun peut faire une fausse promesse, quand il se trouve dans un embarras d'où il ne peut se tirer autrement? Je reconnais aussitôt que je puis bien vouloir le mensonge,' mais que je ne puis vouloir en faire une loi universelle. En effet, avec une telle loi, il n'y aurait plus proprement de promesse; car à quoi me servirait-il d'annoncer mes intentions pour l'avenir à des hommes qui ne croiraient plus à ma parole, ou qui, s'ils y ajoutaient foi légèrement, pourraient me payer de la même monnaie. Ainsi ma maxime ne peut devenir une loi générale sans se

maximes des lois universelles. Que si les maximes ne sont pas déjà, par leur nature même, nécessairement conformes à ce principe objectif des êtres raisonnables, considérés comme dictant des lois universelles, la nécessité d'agir conformément à ce principe prend alors le nom de contrainte pratique, c'est-à-dire de *devoir*. Le devoir ne s'adresse pas au chef dans le règne des fins, mais à chacun de ses membres, et à tous au même degré.

La nécessité pratique d'agir conformément à ce principe, c'est-à-dire le devoir, ne repose pas sur des sentiments, des penchants et des inclinations, mais seulement sur le rapport des êtres raisonnables entre eux, en tant que la volonté de chacun d'eux doit être considérée comme *législatrice*, ce qui seul permet de les considérer comme des *fins en soi*. La raison étend donc toutes les maximes de la volonté, considérée comme législatrice universelle, à toutes les autres volontés, ainsi qu'à toutes les actions envers soi-même, et elle ne se fonde pas pour cela sur quelque motif pratique étranger ou sur l'espoir de quelque avantage, mais seulement sur l'idée de la *dignité* d'un être raisonnable, qui n'obéit à d'autre loi qu'à celle qu'il se donne lui-même.

Dans le règne des fins tout a ou un *prix*, ou une *dignité*. Ce qui n'a que du prix peut être remplacé par quelque *équivalent;* mais ce qui est au-dessus de tout prix et ce qui, par conséquent, n'a pas d'équivalent, voilà ce qui a de la dignité.

Ce qui se rapporte aux penchants et aux besoins généraux de l'homme a un *prix vénal;* ce qui, même sans supposer un besoin, est conforme à un certain goût, c'est-à-dire à cette satisfaction qui s'attache au jeu tout à fait libre des facultés de notre esprit [1], a un *prix d'affection;* mais ce qui constitue la condition même qui seule peut élever une chose au rang de fin en soi, n'a pas une simple valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité*.

Or la moralité est précisément cette condition qui seule peut faire d'un être raisonnable une fin en soi, car c'est par elle seule qu'il peut devenir membre législateur dans le règne des fins. La moralité, et l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, voilà donc ce qui seul a de la dignité. L'habileté et

1. Pour bien entendre ce passage, il faut connaître la théorie de Kant sur le goût, le beau, le sublime et les beaux-arts. Voyez la *Critique du Jugement*. Trad. fr., tome I^er^.

l'ardeur dans le travail ont un prix vénal ; l'esprit, la vivacité d'imagination et l'enjouement ont un prix d'affection ; au contraire la fidélité à ses promesses, la bienveillance fondée sur des principes (et non sur un instinct) ont une valeur intrinsèque. La nature et l'art ne contiennent rien qui puisse remplacer ces choses, car leur valeur ne consiste pas dans les effets qui en résultent, dans les avantages ou dans l'utilité qu'elles procurent, mais dans les intentions, c'est-à-dire dans les maximes de la volonté, toujours prêtes à se traduire en actions, alors même que l'issue ne leur serait pas favorable. Ces actions n'ont pas besoin d'être recommandées par quelque disposition subjective ou quelque goût, qui nous les ferait immédiatement accueillir avec faveur et satisfaction, par quelque penchant ou quelque sentiment immédiat pour elles, mais elles font de la volonté qui les accomplit un objet immédiatement digne de notre respect, et c'est la raison seule qui nous *impose* ce respect, sans nous *flatter pour l'obtenir*, ce qui serait d'ailleurs en contradiction avec l'idée du devoir. Telle est donc l'estimation par laquelle nous reconnaissons dans notre façon de penser cette valeur que nous désignons sous le nom de dignité, et qui est tellement élevée au-dessus de toute autre, que toute comparaison serait une atteinte portée à sa sainteté.

Et qu'est-ce donc qui autorise une intention moralement bonne ou la vertu à élever de si hautes prétentions ? Ce n'est rien moins que le privilége qu'elle donne à l'être raisonnable de *participer à la législation universelle*, et de devenir par là membre d'un règne possible des fins, privilége auquel il était déjà destiné par sa propre nature, comme fin en soi, et, partant, comme législateur dans le règne des fins, comme indépendant de toutes les lois de la nature et comme n'obéissant qu'à des lois qu'il se donne lui-même, et d'après lesquelles ses maximes peuvent être élevées au rang d'une législation universelle (à laquelle il se soumet lui-même). En effet aucune chose n'a de valeur que celle que la loi lui assigne. Or la législation même qui détermine toute valeur doit avoir elle-même une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnelle, incomparable, et le mot *respect* est le seul qui convienne pour exprimer le genre d'estime qu'un être raisonnable fait de cette valeur. L'*autonomie* est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.

Les trois manières, que nous avons indiquées, de représenter le principe de la moralité ne sont au fond qu'autant de

formules de la même loi, et chacune d'elles contient les deux autres...

Pour *juger* moralement une action, la meilleure méthode à suivre est de prendre pour principe la formule universelle de l'impératif catégorique : *agis d'après une maxime qui puisse s'ériger elle-même en loi universelle.* Mais si l'on veut ouvrir à la loi morale un *accès* plus facile, il est fort utile de faire passer la même action par les trois concepts, afin de la rapprocher, autant que possible, de l'intuition.

Nous pouvons maintenant terminer par où nous avons commencé, c'est-à-dire par le concept d'une volonté absolument bonne. La *volonté absolument bonne* est celle qui ne peut devenir mauvaise, celle, par conséquent, dont la maxime peut être érigée en loi universelle, sans se contredire elle-même. Ce principe est donc aussi sa loi suprême : agis toujours d'après une maxime dont tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle. C'est la seule condition qui permette à une volonté de n'être jamais en contradiction avec elle-même, et un tel impératif est catégorique. Et, puisque ce caractère qu'a la volonté de pouvoir être considérée comme une loi universelle pour des actions possibles a de l'analogie avec cette liaison universelle de l'existence des choses qui se fonde sur des lois universelles, et qui a la forme d'une nature en général, l'impératif catégorique peut encore être exprimé de cette manière : *agis d'après des maximes qui puissent se considérer elles-mêmes comme des lois universelles de la nature.* Telle est donc la formule d'une volonté absolument bonne.

La nature raisonnable se distingue de toutes les autres en ce qu'elle se pose un but à elle-même. Ce but serait la matière de toute bonne volonté. Mais, comme dans l'idée d'une volonté bonne absolument, sans condition restrictive (indépendamment de cette condition qu'elle atteigne telle ou telle fin), il faut faire abstraction de toute fin *à réaliser* (puisque autrement la volonté ne serait plus bonne que relativement), la fin ne doit plus être ici considérée comme une chose à réaliser; mais il la faut concevoir comme une fin *existant par elle-même*, et, par conséquent, d'une manière toute négative, c'est-à-dire comme une fin contre laquelle on ne doit jamais agir, et que partant il ne faut jamais traiter comme un *moyen*, mais toujours respecter comme une fin. Or cette fin ne peut être autre chose que le sujet même de toutes les fins possibles, puisque celui-ci est en même temps le sujet d'une volonté absolument bonne

possible, et qu'une volonté absolument bonne ne peut être subordonnée sans contradiction à aucun autre objet. Ce principe : agis à l'égard de tout être raisonnable (de toi-même et des autres), de telle sorte que ta maxime le respecte toujours comme une fin en soi, est donc au fond identique avec celui-ci : agis d'après une maxime qui puisse être considérée comme une loi universelle pour tous les êtres raisonnables. En effet dire que, dans la poursuite de toute fin, je dois exclure de ma maxime l'emploi de tout moyen qui l'empêcherait de pouvoir être considérée comme une loi universelle pour tout sujet, c'est dire que le sujet des fins, c'est-à-dire l'être raisonnable lui-même, doit servir de principe à toutes les maximes de nos actions, non comme un moyen, mais comme une condition suprême à laquelle est soumis l'emploi de tous les moyens, c'est-à-dire comme une fin.

Il suit de là incontestablement que tout être raisonnable, en tant que fin en soi, doit pouvoir se considérer comme un législateur universel relativement à toutes les lois auxquelles il peut être soumis, puisque c'est précisément ce caractère, qu'ont ses maximes de pouvoir former une législation universelle, qui fait de lui une fin en soi, et que ce qui lui donne sa dignité (sa prérogative), ce qui l'élève au-dessus de tous les autres êtres de la nature, c'est qu'il doit envisager ses maximes d'un point de vue qui est le sien, mais qui est en même temps celui de tout être raisonnable considéré comme législateur (et c'est pourquoi aussi on l'appelle une personne). Or c'est de cette manière qu'un monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*) peut être considéré comme étant un règne des fins, et cela par la vertu de la législation propre à toutes les personnes qui en font partie comme membres[1]. D'après cela tout être raisonnable doit toujours agir comme s'il était, par ses maximes, un membre législateur dans le règne universel des fins. Le principe formel de ces maximes est celui-ci : agis de telle sorte que ta maxime puisse servir en même temps de loi universelle (à tous les êtres raisonnables). Un règne des fins n'est possible que par analogie avec un règne de la nature, mais la possibilité de celui-là est tout entière fondée sur des maximes, c'est-à-dire sur des règles qu'on s'impose à soi-même, tandis que la possibilité de celui-ci ne l'est que sur des lois qui soumettent les causes efficientes à l'empire d'une nécessité

1. Comparer avec la cité des Stoïciens.

extérieure. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs de donner à l'ensemble de la nature, bien qu'on ne la considère que comme une machine, le nom de règne de la nature, à cause de son rapport avec les êtres raisonnables considérés comme fins. Ce règne des fins serait réalisé par les maximes, dont l'impératif catégorique trace la règle à tous les êtres raisonnables, *si elles étaient universellement suivies*. Mais, quoique l'être raisonnable ne puisse espérer que, quand il suivrait lui-même ponctuellement ces maximes, tous les autres les suivraient également, et que le règne de la nature et son ordonnance se mettraient en harmonie avec lui, comme avec un membre fidèle à sa destination, pour réaliser ce règne des fins dont il est le principe, c'est-à-dire lui donneraient le bonheur qu'il attend, cette loi : agis d'après les maximes d'un membre qui établit des lois universelles pour un règne des fins purement possible, n'en subsiste pas moins dans toute sa force, car elle commande catégoriquement. Et c'est précisément en cela que consiste ce paradoxe, que la dignité de l'humanité, considérée comme nature raisonnable, indépendamment de tout but à atteindre ou de tout avantage à obtenir, et, par conséquent, le respect d'une pure idée, devraient être la règle inflexible de la volonté, et que c'est justement cette indépendance des maximes par rapport à tous les mobiles de cette espèce qui fait la sublimité de l'humanité, et rend tout être raisonnable digne d'être considéré comme un membre législateur dans le règne des fins, puisque autrement on ne pourrait plus le regarder que comme un être soumis par ses besoins à la loi de la nature. Aussi, quand même nous supposerions réunis sous un maître suprême le règne de la nature et celui des fins, et, quand même ce dernier ne serait plus une pure idée, mais aurait une véritable réalité, il y aurait un mobile puissant ajouté à cette idée, mais sa valeur intérieure n'en serait nullement augmentée ; car il faudrait toujours se représenter ce législateur unique et infini comme ne pouvant juger la valeur des êtres raisonnables que d'après la conduite désintéressée prescrite par cette idée même. L'essence des choses n'est point modifiée par leurs rapports extérieurs, et ce qui, indépendamment de ces rapports, constitue seul la valeur absolue de l'homme, est aussi la seule chose d'après laquelle il doit être jugé par tout être, même par l'Etre suprême. La *moralité* est donc le rapport des actions à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à la législation universelle que peuvent constituer ces maximes. L'action qui peut

s'accorder avec l'autonomie de la volonté est *permise*, celle qui ne le peut pas est *défendue*. La volonté, dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie, est une volonté absolument bonne, une volonté *sainte*. La dépendance d'une volonté, qui n'est pas absolument bonne, par rapport au principe de l'autonomie (la contrainte morale) est l'*obligation*. L'obligation ne peut donc regarder un être saint. La nécessité objective d'une action obligatoire s'appelle *devoir*.

Il est maintenant aisé de s'expliquer, par le peu que nous venons de dire, comment le concept du devoir, tout en nous annonçant une sujétion à la loi, nous fait trouver en même temps une certaine sublimité, une certaine *dignité* dans la personne qui remplit tous ses devoirs. En effet ce n'est sans doute point en tant qu'elle est *soumise* à la loi morale qu'elle a de la sublimité, mais en temps qu'elle *se* donne cette loi *à elle-même*, et qu'elle n'y est soumise qu'à ce titre. Nous avons montré aussi plus haut comment ce n'est ni la crainte, ni l'inclination, mais le seul respect pour la loi qui peut donner une valeur morale aux actions. Notre propre volonté, conçue comme n'agissant qu'à la condition de pouvoir ériger ses maximes en lois universelles, cette volonté idéale, dont la possibilité vient de nous, est le véritable objet de notre respect, et la dignité de l'humanité consiste précisément dans cette propriété qu'elle a de dicter des lois universelles, mais à la condition de s'y soumettre elle-même. (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 89.)

L'hétéronomie de la volonté comme source de tous les faux principes de moralité.

Lorsque la volonté cherche la loi qui doit la déterminer *ailleurs* que dans l'aptitude de ses maximes à former une législation qui lui soit propre, et qui en même temps soit universelle, lorsque, par conséquent, sortant d'elle-même, elle cherche cette loi dans la nature de quelqu'un de ses objets, il y a toujours *hétéronomie*. Ce n'est pas alors la volonté qui se donne à elle-même sa loi, mais c'est l'objet qui la lui donne par son rapport avec elle. Que ce rapport soit fondé sur l'inclination ou sur des représentations de la raison, il ne peut jamais donner lieu qu'à des impératifs hypothétiques : je dois faire quelque chose, *parce que je veux quelque autre chose*. Au contraire l'impératif moral, par conséquent catégorique, veut qu'on dise : je dois agir ainsi, alors même que je ne voudrais

pas autre chose. Par exemple, suivant le premier impératif on dira : je ne dois pas mentir, si je veux conserver ma réputation ; et suivant le second : je ne dois pas mentir, quand même le mensonge ne me ferait pas le plus léger tort. Ce dernier doit donc faire abstraction de tout objet, en ce sens que l'objet ne doit avoir aucune *influence* sur la volonté, afin que la raison pratique (la volonté) ne se borne pas à administrer un intérêt étranger, mais qu'elle montre par elle-même l'autorité d'une législation suprême. Ainsi, par exemple, je dois chercher à assurer le bonheur d'autrui, non pas comme si j'y prenais quelque intérêt, (soit en vertu de quelque inclination immédiate, soit, indirectement, en vertu de quelque satisfaction déterminée en moi par la raison), mais uniquement parce qu'une maxime qui exclurait cette conduite ne pourrait être considérée par la même volonté comme une loi universelle.

(Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 91.)

Division de tous les principes de moralité qu'on peut admettre en partant du concept fondamental de l'hétéronomie. — Critique des systèmes utilitaire, sentimental et rationnel.

Ici, comme partout ailleurs, dans son emploi pur, la raison humaine, tant que la critique lui a manqué, a tenté toutes les fausses routes possibles, avant d'avoir le bonheur de trouver la seule vraie.

Tous les principes, qu'on peut admettre de ce point de vue, sont ou *empiriques* ou *rationnels*. Les *premiers*, dérivant du principe du *bonheur*, se fondent sur le sentiment physique ou sur le sentiment moral ; les seconds, dérivant du principe de la *perfection*, se fondent, ou bien sur le concept rationnel de la perfection, considérée comme effet possible, ou bien sur celui d'une perfection existant par elle-même (de la volonté de Dieu), considérée comme cause déterminante de notre volonté.

Des principes empiriques ne peuvent jamais fonder des lois morales. Car l'universalité avec laquelle ces lois s'imposent nécessairement à tous les êtres raisonnables sans distinction, et la nécessité pratique inconditionnelle, qui leur est par là même attribuée, disparaissent, dès qu'on en cherche le principe dans la *constitution particulière de la nature humaine* ou dans les circonstances accidentelles où elle est placée. Mais le principe du *bonheur personnel* est le plus mauvais. Outre qu'il est faux et que l'expérience contredit cette supposition, que le bonheur se règle toujours sur la bonne conduite ; outre qu'il

ne contribue en rien à fonder la moralité, puisque tout autre chose est de rendre un homme heureux, ou de le rendre bon, de le rendre prudent et attentif à ses intérêts, ou de le rendre vertueux, ce principe soumet la moralité à des mobiles qui la dégradent et lui enlèvent toute sublimité, car il range dans la même classe les mobiles qui nous portent à la vertu et ceux qui nous portent au vice, et, nous apprenant seulement à mieux calculer, il efface toute différence spécifique entre ces deux sortes de mobiles. Quant au *sentiment moral* [1], (quelque faiblesse d'esprit que montrent en l'invoquant ceux qui, faute d'être capables de *penser*, croient pouvoir appeler le *sentiment* à leur aide, même lorsqu'il s'agit de lois universelles, et, quoique des sentiments qui diffèrent infiniment les uns des autres par le degré de leur nature, ne puissent guère donner une mesure égale du bien et du mal, et que celui qui juge par son sentiment n'ait pas le droit d'imposer ses jugements aux autres), ce prétendu sens spécial se rapproche du moins davantage de la moralité qui lui est propre, en faisant à la vertu l'honneur de lui attribuer *immédiatement* la satisfaction et le respect que nous ressentons pour elle, et en ne lui disant pas en face, pour ainsi parler, que ce n'est pas sa beauté, mais notre avantage, qui nous attache à elle.

Parmi les principes *rationnels* de la moralité, le concept ontologique de la *perfection* (si vide, si indéterminé, et partant si inutile qu'il soit, lorsqu'il s'agit de découvrir, dans le champ immense de la réalité possible, la plus grande somme de réalité convenable pour nous, et quoique, lorsqu'il s'agit de distinguer la réalité dont il est ici question de toute autre, il soit condamné à tourner dans un cercle, et ne puisse éviter de supposer tacitement la moralité, qu'il s'agit d'expliquer), ce concept, malgré ses défauts, est encore préférable au concept théologique, qui fait dériver la moralité d'une volonté divine absolument parfaite. Car nous n'avons pas l'intuition de cette perfection, et nous sommes réduits à la dériver de nos concepts, dont le principal est celui de la moralité; ou, si nous ne voulons pas procéder ainsi (pour ne pas faire, comme il arriverait en effet, un cercle grossier dans notre explication), le seul

1. Je rattache le principe du sentiment moral à celui du bonheur, parce que tout intérêt empirique, produit par l'agrément qu'une chose nous procure, que cela ait lieu immédiatement et sans aucune vue intéressée, ou qu'il s'y joigne quelque considération de ce genre, promet d'ajouter à notre bien-être. Il faut aussi, avec *Hutcheson*, rattacher le principe de la sympathie pour le bonheur d'autrui au sens moral admis par ce philosophe. (Kant.)

concept de la volonté divine que nous pourrons donner pour fondement au système des mœurs sera celui d'une volonté possédée de l'amour de la gloire et de la domination, puissante et vindicative, partant redoutable, et rien ne serait plus contraire à la moralité.

Si maintenant il me fallait opter entre le concept du sens moral et celui de la perfection en général (lesquels, au moins, ne portent pas atteinte à la moralité, quoiqu'ils ne soient pas propres à lui servir de fondement), je donnerais la préférence au dernier, parce qu'il ne laisse pas à la sensibilité le soin de décider la question, mais que, la portant au tribunal de la raison pure, s'il ne décide rien ici et laisse l'idée (d'une volonté bonne en soi) indéterminée, il la conserve du moins intacte, jusqu'à ce qu'on la détermine avec plus de précision.

Du reste je crois pouvoir me dispenser d'une réfutation étendue de toutes les doctrines fondées sur ces concepts. Cette réfutation est si facile, et ceux-là même, qui sont forcés par état de se déclarer pour l'une de ces théories (car les auditeurs ne souffrent pas volontiers la suspension du jugement), s'en font sans doute une si juste idée, que ce serait peine perdue d'y insister. Mais ce qui nous intéresse ici davantage, c'est de savoir que tous ces principes ne donnent à la moralité d'autre fondement que l'hétéronomie de la volonté, et que c'est précisément pour cela qu'ils manquent leur but.

Toutes les fois que la volonté a besoin d'un objet qui lui prescrive la règle qui la détermine, cette règle n'est autre chose que l'hétéronomie ; l'impératif est alors conditionnel, à savoir : *si* ou *parce que* je veux cet objet, je dois agir de telle ou telle manière ; et, par conséquent, il ne peut jamais prescrire un ordre moral, c'est-à-dire catégorique. Or que l'objet détermine la volonté au moyen de l'inclination, comme dans le principe du bonheur personnel, ou au moyen de la raison appliquée en général à des objets possibles de notre vouloir, comme dans le principe de la perfection, dans l'un et l'autre cas, la volonté ne se détermine pas *immédiatement* elle-même par la représentation de l'action, mais elle est simplement déterminée par l'influence que l'effet supposé de l'action a sur elle. Quand je dis : *je dois faire telle chose, parce que je veux telle autre chose*, il faut encore admettre en moi une autre loi d'après laquelle je veux nécessairement cette autre chose, et cette loi à son tour a besoin d'un impératif auquel soit soumise cette maxime. En

effet, comme l'influence, que la représentation d'un objet de notre activité peut exercer sur la volonté, dépend de la nature même du sujet, soit de la sensibilité (de l'inclination et du goût), soit de l'entendement et de la raison, qui, en vertu des dispositions particulières de leur nature, s'occupent d'un objet avec satisfaction, c'est proprement ici la nature qui donne la loi, et, puisque cette loi, comme loi de la nature, ne peut être connue et démontrée que par l'expérience, elle est contingente en soi, et par là impropre à constituer une règle pratique apodictique, telle que doit être la règle des mœurs. Elle n'est *jamais autre chose qu'une hétéronomie* de la volonté, c'est-à-dire que la volonté ne se la donne pas à elle-même, mais qu'elle la reçoit d'une impulsion étrangère, à laquelle la soumet la nature particulière du sujet.

La volonté absolument bonne, celle dont le principe doit être un impératif catégorique, sera donc indéterminée à l'égard de tous les objets, et ne contiendra que la *forme du vouloir* en général, et c'est ici que paraît l'autonomie, c'est-à-dire que l'aptitude de la maxime de toute bonne volonté à s'ériger elle-même en loi universelle est l'unique loi que s'impose à elle-même la volonté de tout être raisonnable.

KANT, *Métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 96.

Appréciation du stoïcisme et des écoles antiques.

Les seuls objets de la raison pratique sont le *bien* et le *mal*. En effet ils désignent tous deux un objet nécessaire, suivant un principe rationnel, le premier du désir, le second de l'aversion.

Si le concept du bien n'est pas dérivé d'une loi pratique antérieure, mais s'il doit servir au contraire de fondement à la loi, il ne peut être que le concept de quelque chose dont l'existence promet du plaisir et détermine par là la causalité du sujet à le produire, c'est-à-dire détermine la faculté de désirer. Or, comme il est impossible d'apercevoir *a priori* quelle représentation sera accompagné de *plaisir*, quelle de *peine*, c'est à l'expérience seule qu'il appartient de décider ce qui est immédiatement bon ou mauvais. La qualité du sujet qui seule nous permet de faire cette expérience, c'est le *sentiment* du plaisir et de la peine, et ainsi le concept de ce qui est immédiatement bon ne s'appliquerait qu'aux choses avec lesquelles est immédiatement liée la sensation du *plaisir*, et le concept de ce qui est immédiatement *mauvais*, aux choses qui excitent immédiatement

la *douleur*. Mais, comme cela est contraire à l'usage de la langue[1], qui distingue l'*agréable* du *bien*[2], le *désagréable* du *mal*[3], et qu'on exige que le bien et le mal[4] soient toujours déterminés par la raison, par conséquent, par des concepts, qui puissent être universellement partagés, et non par la seule sensation, qui est restreinte à des objets individuels et à la manière dont ils nous affectent, et, comme, d'un autre côté, une peine ou un plaisir ne peut être immédiatement lié par lui-même *a priori* à la représentation d'un objet, le philosophe qui se croirait obligé de donner pour fondement à ses jugements pratiques un sentiment de plaisir, appellerait *bon* ce qui est un *moyen* pour l'avoir, et *mauvais* ce qui est la *cause* du désagréable et de la douleur; car le jugement que nous portons sur le rapport de moyens à fins appartient certainement à la raison. Mais, quoique la raison soit seule capable d'apercevoir la liaison des moyens avec leurs fins (de telle sorte qu'on pourrait définir la volonté la faculté des fins, puisque les causes déterminantes de la faculté de désirer, quand elle agit suivant des principes, sont toujours des fins), cependant les maximes pratiques qui dériveraient comme moyens du principe du bien dont il s'agit, ne donneraient jamais pour objet à la volonté quelque chose de bon en soi, mais seulement quelque chose de bon pour *quelque autre chose :* le bien ne serait plus alors que l'utile; et, ce à quoi il serait utile, il le faudrait toujours chercher en dehors de la volonté, dans la sensation. Que s'il fallait distinguer celle-ci, en tant que sensation agréable, du concept du bien, il n'y aurait nulle part rien d'immédiatement bon, mais le bien ne devrait être cherché que dans les moyens qui peuvent procurer quelque chose, c'est-à-dire quelque chose d'agréable.

Cette vieille formule des écoles : *Nihil appetimus nisi sub ratione boni ; nihil aversamur nisi sub ratione mali*, est souvent employée d'une manière très-exacte, mais souvent aussi d'une manière très-funeste à la philosophie, car les expressions *bonum* et *malum* contiennent une équivoque, qui vient de la pauvreté du langage : elles sont susceptibles d'un double sens et par là jettent inévitablement de l'ambiguité dans les lois pratiques, et obligent la philosophie, qui, en les employant, aperçoit bien la différence des concepts exprimés par

1. Kant parle ici de la langue allemande. Voyez la remarque qu'il fait un peu plus loin à ce sujet.
2. *vom Guten.*
3. *vom Bosen.*
4. *Gutes und Boses.*

le même mot, mais ne peut trouver d'expressions particulières pour les rendre, à des distinctions subtiles sur lesquelles on peut ensuite ne pas s'entendre [1].

La langue allemande a le bonheur de posséder des expressions qui ne laissent pas échapper cette différence. Pour désigner ce que les Latins expriment par un seul mot *bonum*, elle a deux expressions très-distinctes, qui désignent deux concepts très-distincts. Pour le mot *bonum* elle a les deux mots *Gute* et *Wohl*; pour le mot *malum*, les deux mots *Bose* et *Ubel* (ou *Weh*) : en sorte que ce sont deux choses tout à fait différentes que de considérer dans une action ce qu'elle appelle *Gute* et *Bose*, ou ce qu'elle appelle *Wohl* et *Weh* (*Ubel*). La proposition psychologique que nous venons de citer est au moins très-incertaine, lorsqu'on la traduit ainsi : nous ne désirons rien que ce que nous tenons pour bon ou pour mauvais dans le sens de *Wohl* et de *Weh*; au contraire, elle est indubitablement certaine lorsqu'on l'interprète ainsi : nous ne voulons rien, selon la raison, que ce que nous tenons pour bon ou pour mauvais dans le sens de *Gute* et de *Bose*.

Le bien et le mal désignés par les mots *Wohl* et *Ubel* indiquent toujours un rapport des objets à ce qu'il peut y avoir d'*agréable* ou de *désagréable*, de doux ou de pénible dans notre état, et, si nous désirons ou repoussons un objet à cause de ce bien ou de ce mal, ce n'est qu'autant que nous le rapportons à notre sensibilité, et au sentiment de plaisir et de peine qu'il produit. Mais le bien et le mal désignés par les mots *Gute* et *Bose* indiquent toujours un rapport de quelque chose à la *volonté*, en tant que celle-ci est déterminée par *la loi de la raison* à s'en faire un objet; et, ainsi considérée, la volonté n'est jamais immédiatement déterminée par l'objet et par la représentation de l'objet, mais elle est la faculté de prendre une règle de la raison pour cause déterminante d'une action (par laquelle un objet peut être réalisé). Ce bien et ce mal se rapportent donc proprement aux actions, et non à la manière de sentir de la personne, et, s'il y a quelque chose qui soit bon ou mauvais abso-

1. En outre l'expression *sub ratione boni* est aussi susceptible d'un double sens, car elle peut signifier que nous nous représentons une chose comme bonne, lorsque et *parce que* nous la *désirons* (la voulons), mais aussi que nous désirons une chose, parce que nous nous la représentons comme *bonne*, le désir étant, dans le premier cas, la cause qui nous fait concevoir l'objet comme un bien, et le concept du bien étant, dans le second, la cause déterminante du désir (de la volonté); et alors l'expression *sub ratione boni* signifierait, dans le premier cas, que nous voulons une chose *sous l'idée* du bien; dans le second, que nous la voulons *en conséquence de cette idée*, qui doit précéder le vouloir comme son principe déterminant.

lument (sous tous les rapports et sans aucune autre condition), ou qui doive être tenu pour tel, ce ne peut être que la manière d'agir, la maxime de la volonté, et, par conséquent, la personne même qui agit, en tant que bon ou méchant homme, car ce ne peut être une chose.

On pouvait bien rire du stoïcien qui s'écriait, au milieu des plus vives souffrances de la goutte : douleur, tu as beau me tourmenter, je n'avouerai jamais que tu sois un mal (κακόν, *malum*)! Il avait raison. Ce qu'il ressentait était un mal physique, et ses cris l'attestaient; mais pourquoi eût-il accordé que c'était quelque chose de mauvais en soi. En effet la douleur ne diminuait pas le moins du monde la valeur de sa personne, elle ne diminuait que son bien-être. Un seul mensonge, qu'il aurait eu à se reprocher, eût suffi pour abattre sa fierté; mais la douleur n'était pour lui qu'une occasion de la faire paraître, puisqu'il avait conscience de ne s'être rendu coupable d'aucune action injuste, et par conséquent de n'avoir mérité aucun châtiment.

Ce que désignent les mots *gut* et *bose*, c'est ce qui, au jugement de tout homme raisonnable, doit être un objet de désir ou d'aversion, et, par conséquent, suppose, outre la sensibilité, la raison qui porte ce jugement. Ainsi la véracité et son contraire, le mensonge, la justice et son contraire, la violence, etc. Mais une chose peut être considérée comme mauvaise dans le sens du mot *Ubel*, qui, dans le sens du mot *gut*, doit être en même temps tenue pour bonne par chacun, quelquefois médiatement, quelquefois immédiatement. Celui qui se soumet à une opération chirurgicale la ressent assurément comme un mal dans le premier sens, mais par la raison il reconnaît et chacun reconnaît avec lui qu'elle est un bien dans le second. Si un homme qui se plaît à tourmenter et à vexer les gens paisibles finit par recevoir un jour une bonne volée de coups de bâton, c'est sans doute un mal dans le premier sens, mais chacun en est satisfait et regarde cela comme une bonne chose dans l'autre sens, quand même il n'en résulterait rien de plus; et celui même à qui cela arrive doit reconnaître dans sa raison qu'il l'a mérité, car il voit ici réalisée la proportion que sa raison lui fait nécessairement concevoir entre le bien-être et la bonne conduite.

La considération de notre bien et de notre mal [1] a sans doute

1. La langue française a le même défaut que la langue latine : elle exprime en un seul et même mot, *bien*, des idées fort différentes, pour lesquelles, comme on vient de le voir, la langue allemande a des mots distincts. *J. B.*

une *très-grande* part dans les jugements de notre raison pratique, et, dans notre nature sensible, *tout* se rapporte à notre *bonheur*; mais *tout en général* ne se rapporte pas à ce but. L'homme est un être qui a des besoins, en tant qu'il appartient au monde sensible, et, sous ce rapport, sa raison a certainement une charge à laquelle elle ne peut se refuser, celle de veiller aux intérêts de la sensibilité et de se faire des maximes pratiques en vue du bonheur de cette vie, et même, s'il est possible, d'une vie future. Mais il n'est pourtant pas assez animal pour rester indifférent à tout ce que la raison recommande par elle-même, et pour ne se servir de celle-ci que comme d'un instrument propre à satisfaire les besoins qu'il éprouve comme être sensible. En effet le privilége de la raison ne lui donnerait pas une valeur supérieure à celle des animaux, si cette raison n'existait en lui que pour remplir l'office que remplit l'instinct chez l'animal; elle ne serait plus alors qu'une manière particulière dont la nature se servirait pour conduire l'homme à la même fin à laquelle elle a destiné les animaux, sans lui assigner une fin supérieure. Sans doute, suivant le dessein de la nature, l'homme a besoin de la raison pour prendre toujours en considération son bien et son mal, mais il la possède encore pour un but supérieur, c'est-à-dire pour prendre aussi en considération ce qui est bon ou mauvais en soi, ce bien et ce mal dont la raison pure peut juger seule et indépendamment de tout intérêt sensible, et même pour distinguer absolument cette dernière considération de la première et faire de celle-là la condition suprême de celle-ci.

(KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Barni, p. 229.)

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

NOTICE SUR LE STOÏCISME..... 5
VIE D'EPICTÈTE..... 33

MANUEL D'ÉPICTÈTE.

CHAPITRE Ier. Ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous..... 35
— II. Le désir et l'aversion..... 37
— III. Comment il faut aimer..... 38
— IV. Comment il faut se comporter à l'égard des obstacles..... 39
— V. Ce sont nos opinions qui nous troublent..... 39
— VI. Ne point s'enorgueillir d'un avantage étranger.. 40
— VII. Le voyage de la vie..... 40
— VIII. Conformer ses désirs aux événements..... 41
— IX. Point d'obstacle pour la volonté..... 41
— X. Nos puissances intérieures à l'égard des objets extérieurs..... 42
— XI. Ton fils est mort; tu l'as rendu..... 42
— XII. Ne se troubler de rien..... 43
— XIII. Dédain des choses extérieures..... 44
— XIV. Ne vouloir que ce qui dépend de nous..... 44
— XV. La vie comparée à un festin..... 45
— XVI. Point de pitié sensible pour les maux d'autrui.. 45
— XVII. Comparaison de la vie à une pièce de théâtre.. 46
— XVIII. Les présages..... 46
— XIX. Comment nous devenons invincibles. — Comment nous nous élevons au-dessus des avantages étrangers..... 48
— XX. L'offense n'est pas dans l'insulte, mais dans l'opinion qu'on nous insulte..... 48
— XXI. Songer à la mort et à l'exil..... 49
— XXII. Consentir aux mépris de la foule..... 49
— XXIII. Ne pas vouloir plaire aux autres, mais à soi... 50
— XXIV. Renoncer aux honneurs et aux richesses; ne poursuivre que la vertu..... 50
— XXV. Renoncer aux distinctions et ne pas les acheter par des bassesses..... 51
— XXVI. Comment supporter les accidents naturels et connaître l'intention de la nature..... 52

CHAPITRE XXVII. Le mal n'existe point naturellement dans le monde; nous seuls pouvons l'y mettre 53
— XXVIII. Ne pas livrer son âme à quelqu'un qui puisse la troubler..... 53
— XXIX. Réfléchir avant d'agir. Il faut considérer ce qu'exige la philosophie, comme l'athlète considère ce qu'exigent les jeux olympiques... 53
— XXX. Nos devoirs résultent des rapports établis par la nature..... 55
— XXXI. La vraie piété. D'où viennent nos murmures contre la Providence..... 56
— XXXII. Comment consulter les oracles. Nous avons notre oracle en nous..... 58
— XXXIII. Préceptes divers sur la constance, la gravité, la tempérance, la pudeur..... 59
— XXXIV. Sur la tempérance..... 62
— XXXV. Ne point s'inquiéter des jugements d'autrui.. 63
— XXXVI. Comment il faut se conduire dans un festin .. 63
— XXXVII. Ne point prendre un rôle au-dessus de ses forces..... 63
— XXXVIII. Ne pas blesser sa raison, partie maîtresse de son âme..... 64
— XXXIX. Les besoins du corps sont la mesure des richesses..... 64
— XL. La sagesse, la pudeur, la modestie sont la vraie parure des jeunes filles..... 64
— XLI. Des soins du corps..... 64
— XLII. Celui qui se fait du tort n'en fait qu'à lui-même. 65
— XLIII. Chaque chose a deux anses..... 66
— XLIV. Etre plus riche ou plus éloquent, ce n'est pas être meilleur..... 66
— XLV. Ne point vouloir juger les autres..... 67
— XLVI. Point d'ostentation dans les paroles; le philosophe se reconnaît à ses actes..... 67
— XLVII. Point de vanité. Cachons nos bonnes œuvres.. 68
— XLVIII. Portrait de l'ignorant. Portrait du sage..... 68
— XLIX. Sur les commentateurs..... 69
— L. Rester fidèle à ses maximes..... 70
— LI. Ne point différer son perfectionnement moral. Prendre Socrate pour modèle..... 70
— LII. Les trois parties de la philosophie. Morale, physique, logique. Supériorité de la morale. 71
— LIII. Chercher sa liberté dans la résignation à la nécessité..... 72

APPENDICE AU MANUEL D'ÉPICTÈTE..... 73

EXTRAITS ET ÉCLAIRCISSEMENTS

RELATIFS AU STOICISME ET A SON HISTOIRE.

LES ANTÉCÉDENTS DU STOICISME ET DE LA PHILOSOPHIE D'ÉPICTÈTE

I. — Les vers dorés attribués à Pythagore 104

II. — *La morale de Socrate, antécédent de la morale d'Epictète.*

PREMIER ÉCLAIRCISSEMENT

Doctrine socratique du souverain bien 107
Doctrine socratique du bonheur 115
Doctrine socratique de la science 120

DEUXIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

La théorie de la loi dans Socrate, antécédent des doctrines stoïques sur la loi 130

TROISIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

La théorie socratique de la justice, antécédent de la théorie stoïcienne 135

QUATRIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

Théorie socratique de la bienfaisance et de l'amitié, antécédent de la théorie stoïcienne 149

CINQUIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

Doctrine de Socrate sur la famille et sur l'esclavage, antécédent des doctrines stoïciennes 159
Eloge de Socrate par Epictète 165

LES CYNIQUES, MAITRES DES STOICIENS

Hercule, modèle des Cyniques et des Stoïciens, d'après Epictète. 167
Rapports de la philosophie cynique et de la philosophie stoïque, d'après Diogène Laërce 168
Eloge d'Antisthène, par Epictète 169
Antisthène. Son caractère, d'après Diogène Laërce 170
Doctrine d'Antisthène dans ses rapports avec le stoïcisme, selon Diogène Laërce 173
Eloge de Diogène par Epictète 174
Diogène le Cynique, selon Diogène Laërce 176
Cratès le Cynique, selon Diogène Laërce 186

LES ANTÉCÉDENTS DU STOICISME

DANS PLATON ET DANS ARISTOTE.

Platon. — I. La vraie fin des actes est le bien 188
II. La seule puissance véritable est la puissance de bien faire .. 189

III. La vertu 190
IV. La sagesse est l'absence des passions 192
V. La sagesse consiste à prendre soin de soi, non de ce qui nous est étranger 194
VI. Il ne faut point rendre injustice pour injustice 200
VII. Le plaisir est-il un élément du bien 201
VIII. L'être raisonnable doit s'honorer soi-même 203
IX. Le gouvernement de soi-même 204
X. Socrate, prédécesseur des stoïciens, montre qu'il n'y a de mal que dans le vice et l'injustice 204
Aristote. — I. Germes de l'idée de liberté chez Aristote. Les conditions de la vertu 208
II. La liberté d'après Aristote 208

LES FONDATEURS DU STOICISME

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE STOICIENNE, PAR DIOGÈNE LAERCE.

Division de la philosophie 209
La dialectique 210
Les sens et la raison 211
Morale des stoïciens. — Vivre selon la nature 212
Doctrine des vertus. Deux sortes de vertus. La principale vertu est celle qui provient de la science 214
Du bien et des biens 214
Les choses neutres, τὰ ἀδιάφορα, et les choses préférables, τὰ προηγμένα 216
L'office, καθῆκον 217
Théorie des passions 218
Portrait du sage 220
Unité et égalité des vertus 223
Le progrès dans la philosophie, προκοπή 224
La justice et l'amitié. Le suicide 224
Physique des stoïciens 225
La providence 227
Dieu 227
La nature 227
VIE ET CARACTÈRE DE ZÉNON 228
ARISTON 232
CLÉANTHE 233
CHRYSIPPE 236

EXPOSITION POPULAIRE DU STOICISME, PAR CICÉRON

Les paradoxes stoïques 238
PARADOXE I. Il n'est d'autre bien que l'honnête 239
— II. La vertu suffit pour être heureux 241

PARADOXE III. Les fautes sont égales comme les bonnes actions... 243
— IV. Que tout homme sans sagesse est en délire..... 245
— V. Le sage seul est libre, tous les autres sont esclaves. 246
— VI. Le sage seul est riche..... 250

RÉFUTATION DE LA DOCTRINE STOICIENNE, PAR CICÉRON

CHAPITRE I. Obscurité des Stoïciens..... 253
— II. La politique stoïcienne manque d'originalité... 254
— III. Les Stoïciens manquent d'originalité dans la dialectique..... 256
— IV. Les Stoïciens manquent d'originalité dans la physique..... 257
— V. Les Stoïciens manquent d'originalité dans la morale..... 258
— VI. La doctrine péripatéticienne, antécédent de la doctrine stoïcienne..... 259
— VII. Qu'est-ce que les Stoïciens ont ajouté aux doctrines péripatéticiennes? De la distinction stoïque entre les choses bonnes et les choses avantageuses..... 260
— VIII. Les Stoïciens ont reproduit en d'autres termes les idées des philosophes précédents..... 262
— IX. Inconséquences des Stoïciens. Le bien, c'est ce qui est conforme tout ensemble à la nature du corps et à celle de l'âme..... 263
— X. (Suite.)..... 264
— XI. Les biens du corps sont peu de chose, et pourtant ce sont des biens..... 265
— XII. Faut-il entendre par la nature d'un être sa perfection?..... 266
— XIII. Le progrès dialectique qui élève l'homme des choses du corps aux choses de l'esprit, ne doit pas lui faire oublier le corps lui-même.. 268
— XIV. Il ne faut pas, en s'attachant à la vertu seule, oublier le fondement naturel de la vertu même. 269
— XV. La doctrine de Zénon est un imparfait moyen terme entre celles d'Ariston et de Polémon... 270
— XVI. La règle des actions doit-elle être dans la nature, ou dans la raison, supérieure à la nature? 271
— XVII. Tout ce qui est bien est-il louable?..... 272
— XVIII. La douleur est-elle un mal?..... 273
— XIX. Les Stoïciens parlent autrement que tout le monde; ils pensent comme tout le monde.. 274
— XX. Doctrine des Péripatéticiens, peu différente de celle des Stoïciens, sur les choses désirables et louables, sur les avantages et sur les biens. 276

CHAPITRE XXI. Un discours des Platoniciens à Caton..... 278
— XXII. Arguments des Stoïciens pour prouver l'égalité des fautes..... 279
— XXIII. Réponse aux arguments stoïciens sur l'égalité des fautes..... 281
— XXIV. Supprimer toute différence réelle de valeur entre les choses, c'est supprimer la possibilité du devoir..... 282
— XXV. La terminologie stoïcienne..... 283
— XXVI. Discussion nouvelle sur l'égalité des fautes.... 285
— XXVII. Conclusion..... 286

UN PARADOXE STOICIEN RÉFUTÉ PAR HORACE..... 287

EXTRAITS DE SÉNÈQUE

I. Le souverain bien est dans la vertu..... 289
II. La philosophie seule nous arrache à l'enfance..... 290
III. Ne rien désirer pour ne rien craindre..... 291
IV. De la véritable amitié..... 291
V. Il faut s'éloigner de la foule..... 293
VI. A quoi le sage doit employer ses soins..... 295
VII. Les esclaves..... 296
VIII. Prenons un sage pour modèle..... 297
IX. La vieillesse et la mort..... 297
X. Doctrine de Sénèque et des Stoïciens sur la mort volontaire. 299
XI. La philosophie, source des véritables jouissances..... 299
XII. La sagesse est la ressemblance avec Dieu..... 300
XIII. L'égalité entre les hommes..... 302
XIV. Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous.. 302
XV. Celui qui méprise les richesses est riche..... 303
XVI. Il ne faut pas s'affliger sans mesure de la perte de ses amis. 304
XVII. Le mépris du corps, garantie de la liberté..... 306
XVIII. Le sage et Jupiter..... 306
XIX. Qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête..... 307
XX. La vertu et la fortune..... 312
XXI. Portrait du sage. — L'existence de ses amis et de ses enfants est-elle nécessaire à son bonheur?..... 313
XXII. L'homme sage et l'homme en progrès dans la sagesse.... 314
XXIII. L'âme du sage est divine..... 316
XXIV. Ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger..... 316
XXV. Eloge de la philosophie : à elle seule appartient la guérison de l'âme..... 317

ÉPICTÈTE COMMENTÉ PAR MONTAIGNE

Sur Épictète..... 318
I. Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons..... 318

LA MORALE STOICIENNE DANS DESCARTES

Lettre à la reine de Suède..... 3

LE STOICISME DANS SPINOZA

De la réforme de l'entendement..... 8
Développement des principes stoïciens..... 8
Les passions, cause du mal..... 8
La volonté a-t-elle un empire absolu sur les passions? — Critique des théories stoïcienne et cartésienne par Spinoza..... 3

LE STOICISME, D'APRÈS LEIBNIZ

La nécessité des Stoïciens..... 3
Epictète jugé par Leibniz..... 3

LE STOICISME DANS KANT

La bonne volonté..... 3

AUTONOMIE DE LA VOLONTÉ, D'APRÈS KANT

La volonté a sa fin en elle-même, et l'homme doit être considéré comme une fin, non comme un moyen..... 3
La société des êtres libres et raisonnables, ou la République des fins..... 3
L'hétéronomie de la volonté comme source de tous les faux principes de moralité..... 3
Division de tous les principes de moralité qu'on peut admettre en partant du concept fondamental de l'hétéronomie. — Critique des systèmes utilitaire, sentimental et rationnel..... 3
Appréciation du stoïcisme et des écoles antiques..... 3

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve EUG. BELIN.

PB-41275-SB
5-16
cc
B/T

B 561 .M314 1874
Manuel d'Epictete.
Stanford University Libraries
3 6105 041 205 613

B
561
M314
1874

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

MAY 31 1997
MAY 30 1997
JUN 30 19
JUN 26 1998